Archiv für Philosophie.

I. Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. IX. Band 4. Heft.

XXI.

Unbeachtete Philonfragmente.

Von

Karl Praechter in Bern.

Die byzantinische Chronikenlitteratur enthält einen Abriss der alttestamentlichen Geschichte, der in nahezu gleichlautender Form einen gemeinsamen Bestandteil mehrerer auch sonst enge mit einander verbundenen Werke bildet. Dieselben tragen an der Spitze die Namen des Symeon Logothetes[1]), Leon grammatikos[2]), Theodosios Melitenos und Julios Polydeukes[3]); anonym ist die Chronik des cod. Vat. 163[4]). An anderer Stelle gedenke ich nachzuweisen, dass die genannten Werke in den hier in Frage kommenden Par-

[1]) Die Chronik ist als Ganzes noch ungedruckt. Der Eingang hat in die Moskauer Hs. des Georgios Monachos Aufnahme gefunden und liegt in der Muralt'schen Georgiosausgabe S. 902—914 vor. Ueber die Handschriften und die slavische Uebersetzung des Symeon vgl. Fabric.-Harl. VII 471, XI 328 und Byzant. Zeitschrift V 203ff.

[2]) Ueber die Ausgaben des Leon, Theodosios und des sog. Polydeukes s. Krumbacher, Gesch. d. byz. Litter. S. 136. Ich citiere Leon nach Cramer, Anecd. Paris. II. 243ff., Theodosios nach Tafel, Ps.-Polydeukes nach Hardt, Symeon Logothetes nach Muralts Georgios Monachos.

[3]) Der Name beruht auf einer Titelfälschung des Darmarios; vgl. Preger, Byz. Zeitschr. I. 50ff.

[4]) Auch diese Chronik ist unediert; ich besitze jedoch Kollationen von der Hand des H. Dr. H. Graeven in Rom, die in Bestätigung und Ergänzung des von Preger, Byz. Zeitschr. I 51, und de Boor ebenda II 565 Bemerkten die Uebereinstimmung mit den oben genannten Werken darthun.

tieen zwei Rezensionen eines Grundberichtes darstellen, deren eine Ps.-Polydeukes vertritt, während alle anderen der zweiten zugehören[5]; und zwar scheint hier wieder Symeon Logothetes die Grundlage der übrigen zu sein. Die Abfassungszeit jener Urchronik lässt sich vorläufig nicht feststellen. Die letzte Uebereinstimmung zwischen Leon und Ps.-Polydeukes betrifft ein Ereignis unter Valentinian I.[6]. Dadurch erhalten wir für die Abfassungszeit als Frühgrenze das letzte Viertel des vierten Jahrhunderts.

Der Bericht unserer Chroniken über die Schöpfung und die älteste Menschheitsgeschichte schliesst sich an die Darstellung des A. Testamentes an, erweitert dieselbe aber durch ausschmückende Züge und exegetische Ausführungen. Von allgemeinerem Interesse ist nun, dass sich darunter Stücke befinden, die sich durch Vergleichung mit den armenischen Resten von Philons Quaestiones in genesim als aus dieser Schrift stammend erweisen lassen. Die griechischen Fragmente derselben hat vor einigen Jahren Wendland[7] aus Prokop und der Katenenlitteratur ansehnlich vermehrt. Dazu kommen nun noch weitere Bruchstücke aus unseren Chroniken, die teils die früheren bestätigen und ergänzen, teils zum ersten Male den griechischen Wortlaut der betreffenden Philonstellen annähernd erkennen lassen. Ich setze im Folgenden diese Bruchstücke mit der Aucherschen Uebertragung der armenischen Version in Parallele. Den Text gebe ich nach dem jeweils besten Vertreter, verzichte aber vorläufig auf die Herstellung der Urchronik. Der Versuch hierzu soll nach Sammlung und Sichtung des handschriftlichen Materials in anderem Zusammenhange gemacht werden.

Ps.-Poll. 32, 8—12[8].	Philo I 32.
Ἆρα δὲ καὶ ὁ ὄφις τῷ κατὰ προφορὰν λόγῳ ἐχρήσατο; οὐ πάντως, ἀλλ' οἱ πρωτόπλαστοι ἅτε κα-	An humaniter locutus est serpens? . . . . . anima nostra multis peccatis impleta est et surda red-

[5]) In cod. Vat. 163 ist der verlorene Anfang aus Ps.-Polydeukes ergänzt; vgl. Preger a. a. O.

[6]) S. Patzig, Byz. Zeitschr. III 488.

[7]) Neu entdeckte Fragmente Philos. Berlin 1891, S. 29ff.

[8]) Das Gleiche Sym. Log. 910, 16—20, Theodos. Melit. 8, 4—8, Cedr. 10, 12—16.

κίας ὄντες ἀμιγεῖς ἀκριβεστάτας εἶχον τὰς αἰσθήσεις καὶ πολὺ τῶν ἡμετέρων διαλλαττούσας, ὥστε τὴν ἀκοὴν αὐτῶν πάσης ὑπάρχειν φωνῆς ἀκουστικήν.

dita . . . . : protoplastorum autem (animae) ut a malo mundae essent et intemeratae acutae erant omnino ad perceptionem cuiuscumque vocis. Siquidem neque sensus habemus tales; nos enim depravatos sortiti sumus . . . illi vero . . . necesse fuit ut prae se ferrent sensus etiam certiores.

Ps.-Poll. 36, 13—16 [9]).

ὡς γὰρ ἡδὺς ὁ καρπὸς τῆς συκῆς, τραχὺ καὶ πικρότατον τὸ φύλλον, οὕτως πᾶσα ἁμαρτία ἐν τῇ πράξει δείκνυται ἡδέα, μετὰ δὲ ταῦτα ὀδύνην παρέχει τῷ πεπραχότι.

Philo I 41.

. . . quamvis fructus ut dixi ficulneus suavior ceteris est, at folia duriora. Vult ergo per symbolum patefacere lubricum ac levem videri motum voluptatis, vere tamen durum reperiri, ita ut fieri nequeat, ut quis sentiat gaudere nisi prius dolens et iterum de novo dolens.

Leo gramm. 244, 34—245, 21 [10]).

ζητητέον ἐν πρώτοις διὰ τί τοῦ Κάϊν οὐ προσήκατο τὴν προσφοράν. λύει τοίνυν τὸ ἀπορούμενον αὐτὴ ἡ γραφὴ φήσασα· καὶ ἐγένετο μεθ' ἡμέρας, προσήνεγκε Κάϊν ἀπὸ τῶν καρπῶν τῆς γῆς. ὥστε διὰ τοῦτο ἐλέγχεσθαι τὸν Κάϊν, ὅτι μὴ τὰ ἀκροθίνια τῶν γεννημάτων μήτε τὰ πρωτογεννήματα προσήνεγκε τῶν καρπῶν τῷ θεῷ, ἀλλὰ ταῦτα μὲν

---

[9]) Vgl. Sym. Log. 911, 28—912, 2, Theod. Mel. 9, 10—13; vgl. Cedr. 14, 19—21. Die philonische Erklärung ist in der Stelle der Chroniken stark verflacht; gleichwohl scheint mir unzweifelhaft, dass die Stelle auf Philon zurückgeht.

[10]) Vgl. Theod. Mel. 11, 18—12, 13. — Ps.-Poll. 44, 8—46, 11 hat an zwei Stellen gekürzt.

ἑαυτῷ, θεὸν δὲ ἀσεβῶς τοῖς δευτέροις ἐτίμα. ἔπειτα διὰ τί τὴν μὲν ἐκ θυμάτων τοῦ Ἄβελ προσφορὰν δῶρα ἡ γραφὴ προσαγορεύει, τὰ δὲ τῶν καρπῶν τοῦ Καΐν δῶρα θυσίαν ὀνομάζει; . . . ἔοικε γὰρ ἐπιδιαιρεῖν ὁ θύων καὶ τὸ μὲν αἷμα τῷ θυσιαστηρίῳ προχέειν[11]), τὰ δὲ κρέα οἴκαδε ἀποκομίζειν[12]), ὁ δὲ δωρούμενος πάντη[13]) τῷ λαμβάνοντι παραχωρεῖ τὸ δῶρον[11]). οὕτως οἶμαι τὰ πρωτότοκα καθιερῶν ὁ Ἄβελ[14]) φιλόθεον μᾶλλον ἢ φίλαυτον τὴν ἑαυτοῦ συνίστησι προαίρεσιν. ἑαυτῷ δὲ ὁ Καΐν ἀπονέμων τὰ γεννήματα καὶ τῶν δευτεριῶν[15]) ἀσεβῶς τὸν θεὸν ἀξιῶν τῷ καὶ μεθ' ἡμέρας ἀλλὰ μὴ εὐθέως προσενεγκεῖν φίλαυτος μᾶλλον ἢ φιλόθεος ἐξελέγχεται.

Harris fragm. of Phil. Ind. p. 15 (qu. in gen. I 62), Wendl. a. a. O. S. 38.

ὁ μὲν θύων ἐπιδιαιρεῖ τὸ μὲν αἷμα τῷ βωμῷ προχέων[11]), τὰ δὲ κρέα οἴκαδε κομίζων· ὁ δὲ δωρούμενος ὅλον[11]) ἔοικε παραχωρεῖν τῷ λαμβάνοντι.

Quaest. in gen. I 60[16]).

Inter sui ipsius amatorem atque dei amantissimum discrimen affert.

Alter enim sumpsit sibi primitias fructuum et deum impie secundariis dignum fecit. Nam illud post dies, non statim et de fructibus non

---

[11]) Das Ursprüngliche hat Prokop in προσχέων und ὅλου (Mai giebt ὅλον; vgl. Wendl. a. a. O. S. 38) erhalten oder hergestellt. Leo gr. setzt ὅλον voraus. Von unseren Chroniken haben προσχέων Theod. und Vat. 163, τοῦ δώρου Vat. 163 und Sym. Log. in Paris. 1712; alle anderen stimmen in den beiden Fehlern überein. In dem Katenenfragm. bei Harris habe ich nicht geändert, da die Verbreitung der Fehler in unserer von jener Katene unabhängigen Ueberlieferung dafür spricht, dass der Verfasser der Katene die Korruptelen schon vorfand.

[12]) κομίζειν Ps.-Poll.

[13]) So wohl richtig Hardt; die Ueberlieferung bietet durchgehends παντὶ (Sym. in cod. Vindob. 91 ἅπαν).

[14]) So schreibe ich mit der Bonner Leonausgabe; überliefert ist καθιεροῦν τὸν ἄβελ, wofür Leon καθιεροῦντα τὸν ἄβελ, Sym. in cod. Vind. 91 καθιέρωσεν ἄβελ.

[15]) Das Ursprüngliche ist natürlich δευτερείων (vgl. Phil. de sacr. Ab. et Cain. 20 p. 177 M., 27 p. 180 M.), welches Ps.-Poll. und Vat. 163 erhalten haben; die anderen δευτερίων, Leon δευτεριῶν. Da jedenfalls die Schreibung ohne ε Leon bereits vorlag, habe ich nicht geändert.

[16]) Vgl. auch Proc. p. 220 Mai, Wendl. a. a. O. 38. Das den Worten sumpsit — dignum fecit Entsprechende fehlt bei Prokop.

de primis fructibus talem prodit iniquitatem.

Leo gramm. 245, 27—30[17]).

δικαίων γὰρ ἐπακούει (sc. ὁ θεός), κἂν τελευτήσαντες ὦσιν, ἀδίκων δὲ καὶ αὐτὰς ἀποστρέφεται τὰς εὐχάς· τοὺς μὲν γὰρ καὶ τεθνεῶτας νενόμικε ζῆν, τοὺς δὲ καὶ ζῶντας τὴν ἀληθῆ κέκρικε τεθνηκέναι ζωήν.

Philo I 70, Procop. p. 224 Mai, Wendl. a. a. O. S. 41.

Nam divinitas auscultat dignis, quamquam defuncti sunt, vivere eos sciens incorpoream vitam; a precibus autem malorum avertit faciem, etsi virentem vitam agant, cum arbitretur illos a vita vera emortuos esse.

Leo gramm. 246, 11—13[18]).

τὸ μὲν γὰρ τελευτῆσαι τῶν ἐν τῷ βίῳ πονηρῶν ἐπάγει τὴν κατάπαυσιν· τὸ δὲ ζῆν ἐν φόβῳ καὶ λύπῃ μυρίους ἐπάγει τοὺς σὺν αἰσθήσει[19]) θανάτους.

Philo quaest. in gen. 76.

Primum vivendi commutatio mors una est; at expertes gaudio continuae tristitiae et pavores meri bona spe vacui plura et gravia et multiplicia inferunt mortes sensibiles.

Philo de nobil. 3 p. 439M.

οὐκ εὐθὺς ἀνελών, ὅπως ἀναισθήτως ἔχῃ συμφορῶν, ἀλλὰ μυρίους ἐπικρεμάσας τοὺς ἐν αἰσθήσει θανάτους λύπαις καὶ φόβοις ἐπαλλήλοις εἰς κακῶν ὀδυνηροτάτων ἀντίληψιν.

Ps.-Poll. 54, 9—14[20])

καὶ τὸ μὲν ἐκ Καΐν γένος μέχρι τούτου μνήμης τῆς ἐν βίβλοις ἠξίωται, τοῦ δὲ[21]) ἀριθμοῦ τῶν πατέρων[22]) ἀποκεκήρυκται, ἵνα μηδὲ

Philo I 81.

Nefandum brutumque homicidam nec in rationis neque in numeri ordinem referre liceat .... Quare neque terrigenae patris suc-

---

17) Vgl. Theod. Mel. 12, 18—20. — Ps.-Poll. 46, 15—17 hat nur den ersten Satz.

18) Vgl. Theod. Mel. 13, 10—12. Bei Ps.-Poll. fehlt die Stelle.

19) Leo gramm. und der mit ihm nahe verwandte Sym. Logoth. cod. Paris. 1712 συναισθήσει, Theod. Melit. u. cod. Vat. 163 σὺν αἰσθήσει. Auf das Richtige führt Sym. Log. in cod. Vindob. suppl. graec. 91 ἐν συνεσθήσει. συν ist Variante für ἐν.

20) Vgl. Leo gramm. 246, 26—29, Theod. Mel. 13, 24—27.

21) So schreibe ich mit allen anderen gegen Ps.-Poll., der καὶ τοῦ bietet.

22) So richtig Theod.; Hardt giebt als Lesart des Ps.-Poll. Monac. πατρων. Sym. Logoth. Paris. und Leo gramm. schreiben πρώτων.

τοῖς πρώτοις εἴη συνταττόμενος μηδὲ τῶν ἑξῆς ἀφηγουμένοις [23]), διὰ δὲ τὸ τῆς προαιρέσεως ἄγριον ὥσπερ ἐπὶ τὴν ἄλογον ἐκ τῆς λογικῆς φύσεως ἐξώρισται.

cessorem eum indicat, neque caput posteriorum generationum. 76 Quoniam vix permisit una cum generatione patria ipsum annumerari, sed proscriptum non solum a parentibus sed ab universo hominum genere demonstrat, separatam illi seiunctamque a rationali specie gentem designans tamquam expulso profugoque et converso in bestiarum naturam.

Schliesslich erwähne ich noch eine Stelle, an welcher der philonische Text in der Uebersetzung uns nur verstümmelt vorliegt, die Beziehung der Chroniken auf Philon aber doch kaum einem Zweifel begegnen wird.

Ps.-Poll. 30, 25—32, 1 [24]).

φρόνιμος δὲ ἐκλήθη ὁ ὄφις, ὅτι τὸ λογικὸν ζῶον τὸν ἄνθρωπον καὶ τῶν ἄλλων ἀγχινοίᾳ διαφέροντα ἐξαπατᾶν ἔμελλεν.

Philo I 31.

Ceterum mihi videtur, quoniam praestans illud sapientia animal seducturum erat hominem, argumentum esse sapientioris non integrum genus, sed ille solus serpens ob rationem dictam [25]).

Auf welchem Wege sind nun diese Philonstücke in die unseren Chroniken zugrunde liegende Quelle gelangt? Eine direkte Benutzung Philons ist trotz dessen grossen Ansehens in der patristischen Litteratur durch die Arbeitsweise byzantinischer Chronisten ausgeschlossen. Auch die mehrfachen Umformungen des philonischen Textes weisen auf eine theologisch interessierte Mittelquelle hin. Entscheidend ist ein Blick auf die Nachbarschaft, innerhalb deren unsere Fragmente erscheinen. Wir treffen hier in Menge

[23]) Den gleichen Fehler hat Theod.; richtig ἀφηγούμενος bieten Sym. Log. Paris. und Leo gramm.

[24]) Vgl. Theod. Mel. 7, 31—32, Cedr. 10, 10—12.

[25]) Der ursprüngliche Text lautete wohl: σημεῖον μὲν εἶναι φρονιμωτέρου, ἀλλ' ἦν φρονιμώτερον οὐχ ὅλον τὸ γένος κτλ.; das Homoioteleuton fiel aus.

Abschnitte aus christlichen Kirchenvätern, und zwar zeigen diese eine gleich freie Umgestaltung wie die philonischen, nur dass bei den ersteren deutlicher eine bewusst redigierende Hand zutage tritt. Die Stellen, die ich belegen kann, sind folgende: Ps.-Poll. 6, 9—14, Sym. Log. 902, 6—10, Theod. Melit. 1,5—8 = Basil in hexaem. I 7 p. 20 ab Migne II. 3 p. 33c (hier auch der Ausdruck συνυπέστη). | Ps.-Poll. 6, 15—8, 10, Sym. Log. 902, 11—21, Theod. Mel. 1, 9—19 (vgl. auch Cedren I p. 6, 16—21 Bekk. [nach der Chronik des cod. Paris. 1712]) = Basil. in hex. II 5 p. 40 c f. (aus Basil. schöpft Theodor. quaest. in gen. 1 quaest. 6). | Ps.-Poll. 8, 16—10, 4, Sym. Log. 903, 2—7, Theod. Mel. 2, 4—9 (zum Schlusse vgl. auch Cedr. 8, 1—4) = Basil. in hex. III 5 p. 64 b f (ἄβυσσος πανταχόθεν περιβεβλῆσθαι τῇ γῇ . . . ἄπλετος ἡ τοῦ ὕδατος φύσις τῇ γῇ περιεκέχυτο); 7 p. 68 b c, 8 p. 72 b. Basileios wird berücksichtigt von Procop. p. 47 Mai. Den Schluss des Abschnittes τρόπον δέρρεως ὑπὲρ κεφαλῆς ἡπλωμένον finde ich bei Basileios nicht (das Gleiche bei Georg. Pisid. mundi opif. v. 78[26]). | Ps.-Poll. 10, 10—11, Sym. Log. 903, 12—13, Theod. Mel. 2, 13—14 = Basil. in hex. IV 4 p. 85a. | Ps.-Poll. 10, 14—16, Sym. Log. 903, 13—15, Theod. Melit. 2, 15—16 (vgl. auch Cedr. 8, 6—8) = Basil. in hex. IV 5 p. 89 a b (aus Basil. Procop. p. 53). | Ps.-Poll. 10, 16—12, 8, Sym. Log. 903, 15—23, Theod. Mel. 2, 16—24 (vgl. Cedr. 8, 8—9) = Basil. in hex. V 1 p. 93 d (τὸ πρόσταγμα αὐτῇ γέγονε βλαστῆσαι), 2 p. 97 b (πρὸς καρπογονίαν συγκινουμένην . . . καὶ τὰ μυρία γένη τῶν φυομένων προβάλλουσαν), 5 f. p. 105 a f. (. . ληίοις . . δένδροι . . κέδροι . . καὶ κυπάρισσοι). | Ps.-Poll. 12, 10—14, 14, Sym. Log. 903, 25—904, 15, Theod. Mel. 2, 25—3, 13 (vgl. Cedr. 8, 18—19, 6) = Basil. in hex. VI 2 p. 121 a (auf diesen geht zurück Proc. p. 65, mit dem sich die Chroniken in der Auffassung, dass das Licht an Sonne, Mond und Sterne verteilt werde, begegnen; vgl. auch Theodor. in genes. 1 quaest. 14), Basil. in hex. VI 4, 125 a f. (vgl. besonders die Stellen ἐὰν γὰρ μή τις πέρα τοῦ μέτρου . . περιεργάζηται [a], λεπτὴ μὲν γὰρ οὖσα περὶ τρίτην ἡμέραν κτλ. [c], ἀνθρακώδης δὲ καὶ ὕφαιμος . . . .

---

[26]) In den Worten στερέωμα γενέσθαι ἐκ τῶν ὑδάτων schliessen sich die Chroniken der von Basileios in hex. III 4 p. 61 a erwähnten κοινὴ ἐκδοχή an, die durch die nachfolgende Ausführung des Basileios ausgeschlossen wird.

πνευμάτων βιαίων κίνησιν [b], ἔξεστι μὲν γὰρ τῷ πλωτῆρι . . . τῷ ὁδοιπόρῳ . . . γεωργοὶ δὲ κτλ. [c d]), der von Prokop (p. 69 Mai) benutzt ist; vgl. auch Theodor. in gén. 1 quaest. 15. | Ps.-Poll. 14, 17—16, 11, Sym. Log. 904, 17—28, Theod. Mel. 3, 14—24 = Basil. in hex. VII 1 p. 148 (vgl. besonders: ὁμοῦ τῷ προστάγματι τῆς πρὸς τὸ ζωογονεῖν ἐπιτηδειότητος ἐγγενομένης τοῖς ὕδασιν [c], εὐθὺς καὶ ποταμοὶ ἐνεργοὶ καὶ λίμναι γόνιμοι τῶν οἰκείων ἕκαστον αὐτῶν καὶ κατὰ φύσιν γενῶν [b]), VIII 2 p. 169a (daraus Procop. p. 79). | Ps.-Poll. 16, 16—18, 2, Sym. Log. 905, 4—11, Theod. Mel. 3, 27—4, 5 (vgl. auch Cedr. 8, 9—17) = Basil. in hex. VIII 2 p. 165 d f, der wieder Procop. p. 85 benutzt ist. | Ps.-Poll. 18, 2—10, Sym. Log. 905, 13—19, Theod. Mel. 4, 5—11 = Gregor. Nyss. de hom. opif. 1 (p. 49c der Pariser Ausg. v. 1615) τῷ καταλλήλῳ κάλλει κτλ., 2 (p. 50 c; hier auch der Ausdruck ὁ τοῦ παντὸς ποιητής; p. 51a οὐχ ὡς ἀπόβλητος κτλ.); nach Gregor Proc. p. 94. Zum Gedanken vgl. noch Epiph. adv. haer. lib. II tom. 1 p. 540d der Paris. Ausg. v. 1682, Joh. Chrys. in c. 1 gen. hom. 8 p. 72 Montf. | Ps.-Poll. 18, 13—20, 4, Sym. Log. 905, 19—906, 4, Theod. Mel. 4, 12—24. Gregor. Nyss. de hom. opif. 3 p. 51 d f., in verb. fac. hom. I p. 140 c f (p. 12 d f. im 2. Bd. von Mignes Basileiosausg.), II p. 154 b f. (in Mignes Basil. II p. 40 b f.)[27]; der Schluss nach Basil. in hex. IX 6 p. 205c (vgl. zum Gedanken Greg. Nyss. de hom. opif. 6 p. 55d, in verb. fac. hom. or. 1 p. 141 ab [in Mignes Basil. p. 13 af.]; Proc. p. 93f., Theodor. in gen. c. 1 quaest. 19). | Ps.-Poll. 20, 6—20, Sym. Log. 906, 9—20, Theod. Mel. 4, 27—5, 5 (vgl. auch Cedr. 10, 16—11, 5) = Gregor. Nyss. de hom. opif. 4 p. 53 a b, 52 d; in verb. fac. hom. II p. 154 c (in Mignes Basileios II p. 39 c)[28]. | Zu Ps.-Poll.

[27] Zum Gedanken vgl. noch Cyrill. c. Jul. I p. 22c Spanh., Joh. Chrys. in gen. 1 hom. 8 p. 71f., in genes. serm. 2 p. 755; Sacr. parall. p. 311a Leq.

[28] S. auch Theodor. in gen. 1 quaest. 20 p. 26, 29, Joh. Chrys. in gen. serm. 2 p. 757 ea, serm. 3 p. 760a, ad Stag. I p. 158a; Glyc. p. 88a. Dass der irdische Herrscher ein Abbild der Gottheit sei, ist ein Lieblingssatz der antiken Philosophie des Königtums; vgl. beispielsweise Senec. de clem. I, 7, 1, Dio Chrys. or. 3 p. 48, 10f. Dind., Plut. ad princ. iner. 3 p. 953 Dübner, Themist. or. 1 p. 9b, 11 p. 143a, Ecph. bei Stob. flor. 47, 22 p. 248, 10 Mein., 48, 64 p. 266, 19ff., 268, 24ff. 65 p. 269, 25ff., 66 p. 271, 3ff., Dioph. ebenda 48, 61 p. 261, 21ff. Sthen. ebenda 48, 63 p. 265, 11ff.

22, 6—10, Sym. Log. 906, 26—907, 2, Theod. Mel. 5, 11—15 (vgl. auch Cedr. 9, 14—18) s. Theodor. in genes. 2 quaest. 21 p. 36 u. 37 unten Schulze, Proc. p. 122. | Ps.-Poll. 22, 18—24, 9, Sym. Log. 907, 9—19, Theod. Mel. 5, 20—30 erinnert an [Basil.] de parad. 2 p. 64 b Migne, Proc. p. 139; eine genauer entsprechende Parallele vermag ich nicht beizubringen. | Zu Ps.-Poll. 28, 23—30, 12, Sym. Log. 909, 15—25, Theod. Mel. 7, 11—21 (vgl. Cedr. 13, 8—18) s. Proc. p. 143, Theod. in gen. 2 quaest. 27, Joh. Chrys. in c. 2 gen. hom. XVI p. 155e; 156a Montf. | Ps.-Poll. 34, 8—10, Sym. Log. 911, 3—5, Theod. Mel. 8, 20—22 (vgl. Cedr. 13, 20—22) = Theodor. in gen. 3 quaest. 33 p. 46, Sever. de mundi creat. p. 586 c Montf. (im 6. Bd. der Ausg. des Joh. Chrysost.)[29]. | Ps.-Poll. 40, 1—9, Sym. Log. 913, 1—7, Theod. Mel. 10, 4—10, Leo gramm. 243, 13—20 (vgl. auch Cedr. p. 14, 21—15, 3, bei welchem ὁ θεολόγος Γρηγόριος als Quelle genannt wird) = Epiphan. adv. haer. II 1, 24 p. 547 d.

Ich beschränke mich auf diese Belege. Andere, die über eine genauere Kenntnis der patristischen Litteratur und über bessere Hülfsmittel gebieten, werden auch für die von mir übergangenen Partieen die Quellen nachzuweisen vermögen. Unsere Philonstücke in dieser Umgebung legen die Vermutung nahe, dass diese exegetischen Abschnitte in letzter Instanz einem Kettenkommentare entnommen sind, dessen einschlägige Partieen aber wohl von theologischer Hand eine Umarbeitung[30]) erfuhren, ehe sie in die von Ps.-Polydeukes und Genossen verwertete Chronik Aufnahme fanden. Sehr beachtenswert ist das mehrfache Zusammentreffen mit Prokop, mit welchem unsere Chronisten auch in einigen Abweichungen von den Originalstellen übereinstimmen. Auf die den Chroniken und Prokop gemeinsame Anschauung von einer Verteilung des Urlichtes an Sonne, Mond und Sterne ist bereits oben S. 421 hingewiesen. Vielleicht nicht zufällig ist auch die zwischen Ps.-Poll. 16, 16ff. und Proc. p. 85 bestehende Uebereinstimmung.

---

[29]) Eine andere Begründung Philo quaest. in gen. I. 39.

[30]) Auf diese wäre neben der Veränderung des Wortlautes auch die Unterdrückung der Autorennamen zurückzuführen.

Basileios (in hex. VIII 2 p. 165d).	Prokop.	Ps.-Polydeukes.
Διὰ τί ἡ γῆ ψυχὴν ζῶσαν ἐξάγει; Ἵνα μάθῃς διαφορὰν ψυχῆς κτήνους καὶ ψυχῆς ἀνθρώπου. Μικρὸν ὕστερον γνώσῃ, πῶς ἡ ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου συνέστη. νῦν δὲ ἄκουε περὶ τῆς τῶν ἀλόγων ψυχῆς. Ἐπειδὴ κατὰ τὸ γεγραμμένον παντὸς ζώου ἡ ψυχὴ τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐστιν κτλ.	Ἐξάγει δὲ ψυχὴν ἡ γῆ, ἵνα μάθῃς διαφορὰς ψυχῆς κτήνους καὶ ψυχῆς ἀνθρώπου. γεώδης γὰρ ἡ τῶν ἀλόγων καὶ εἰς γῆν διαλύεται. φησὶ γὰρ ὡς παντὸς ζώου ἡ ψυλὴ τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐστιν κτλ.	ψυχὴν δὲ ζῶσαν ἐξαγαγεῖν ἐκέλευσεν, ἵνα ἐκ τούτων γινώσκηται τῆς τε ἀλόγου ψυχῆς ἡ διαφορὰ καὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου. ἐκ γὰρ γῆς ἐφύη τῶν ἀλόγων ἡ ψυχή, ἡ δὲ τοῦ ἀνθρώπου ἐκ τοῦ θείου ἐμφυσήματος συνέστη. καὶ ὅτι γεηρὰ ἡ τῶν ἀλόγων ψυχὴ ἐξ αὐτῆς ἔστι πάλιν γνῶναι τῆς γραφῆς· εἴρηται γάρ· ψυχὴ παντὸς κτήνους τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐστιν κτλ.

Wichtiger ist, dass Prokop p. 220 und die Chroniken (Ps.-Poll. 46, 2 ff.) die gleiche Umstellung von Phil. in genes. I 60 und 62 vornehmen und den letzten Satz von 62 unterdrücken. Auch gegenüber Phil. in gen. I. 70 stimmen Prokop und die Chroniken, obwohl letztere eine Umstellung aufweisen, doch insoweit überein, als sie auch hier den Schluss (corpus sepulcri more etc.) unberücksichtigt lassen[31]).

Ich überlasse die weitere Verfolgung dieser Zusammenhänge denen, die mit Geschichte und Ueberlieferung der Katenenlitteratur vertraut sind. Nur auf eines sei mir hier noch hinzuweisen gestattet, nämlich auf die grosse Fernwirkung philonischer Gedanken, die sich bis ins spätere byzantinische Mittelalter verfolgen lässt und an die auch die Philonfragmente in unseren Chroniken gemahnen. Das den letzteren zugrunde liegende Werk hat sich, wie schon die Zahl der auf uns gekommenen Reflexe zeigt, offenbar grosser Ver-

[31]) Vgl. auch die oben S. 418 besprochene Uebereinstimmung in zwei handschr. Fehlern mit dem Katenenfragment Harris S. 15.

breitung erfreut. Symeon ist auch in die slavische Litteratur übergegangen. Philonisches Gut enthaltende Stücke unserer Chroniken sind, wie oben schon angedeutet wurde, durch Vermittelung der Chronik des cod. Paris. 1712 in das Werk Kedrens gelangt[32]), das selbst wieder von weitreichendem Einflusse gewesen ist[33]). Aber auch abgesehen von unseren Fragmenten begegnen wir philonischen Spuren in der byzantinischen Litteratur fort und fort. In einem Einschube, den Ps.-Polydeukes in die ihm vorliegende Chronik eingefügt hat, vertritt er p. 56, 8f. Philons Begründung der grössern Strafe, welche Lamech im Verhältnis zu Kain trifft[34]); entnommen ist dieser Einschub (p. 54, 14—56, 24) dem Briefe des Basileios an Optimus (epist. class. II epist. 260 alias 317), wo sich unsere Stelle c. 5 p. 964a Migne findet[35]). Auch Zonaras hat durch christliche Vermittelung einiges Philonische. I p. 17, 25 Dind. schreibt er, seine Hauptquelle für diesen Abschnitt, Josephos, ergänzend: δόξαν δὲ αὐτοῖς ἀπαρχὰς ἐκ τῶν ἰδίων πόνων προσαγαγεῖν τῷ θεῷ, ὁ μὲν Ἄβελ τὰ κρείττω τῶν πρωτοτόκων τῶν θρεμμάτων προσήνεγκε, Κάϊν δὲ τὰ τυχόντα προσηγηόχει τῶν τῆς γῆς καρπῶν. Quelle ist wahrscheinlich eine Rezension unserer Chronik, deren Benutzung in dieser Partie des Zonaras ich an anderer Stelle darthun werde[36]). P. 16, 24 geht die Bemerkung γυμνοῖς οὖσι τῇ ἁπλότητι καὶ ζωῇ τῇ ἀτέχνῳ durch Vermittelung von Gregor. Naz. or. 38, 12 p. 670b, or. 45

---

32) Aus der Stelle über den verschiedenen Wert der Darbringungen Kains und Abels ist einiges auch in die Wiener Redaktion des Georgios Monachos (cod. Vind. hist. graec. 40 fol. 2b 2. Spalte unt.) übergegangen.

33) Zu berücksichtigen ist auch das Philonische in den oben aus Gregor. Nyss. belegten Stücken. Der Vergleich Gottes mit dem ἑστιάτωρ Greg. Nyss. de hom. op. 4 stammt aus Phil. d. mund. opif. 25; auch Philons θέατρον hat sich Gregor zunutze gemacht (τῶν μὲν θεατὴν ἐσόμενον). Der Mensch βασιλεύς Phil. d. opif m. 28; 52. Im übrigen vgl. Ps.-Poll. 24, 15 ff. mit Phil. d. opif. m. 52 (ἡγεμόνα).

34) S. die Stellen Philons und Prokops bei Wendland Neu entd. Fragm. S. 45.

35) Das Gleiche aus der nämlichen Quelle auch Chron. pasch. 244c (wo jedoch der Brief Kyrillos zugeschrieben ist).

36) Ein wörtlicher Anklang liegt an der genannten Stelle nicht vor, doch hat dies bei der kurzen und nur andeutenden Weise, in welcher Zonaras die Sache berührt, nichts Auffallendes. Zum Ausdruck τὰ τυχόντα vgl. Chrysost. Caten. Lips. 107.

(alias 42) c. 8 p. 850 d der Paris. Ausg. v. 1778 auf Philo quaest. in gen. I. 30 (ob morum simplicitatem sinceritatemque, vgl. auch de opif. mundi 61 Anf. ἁπλότητι) zurück. Die Deutung der δερμάτινα ἐνδύματα p. 17, 15f. bietet gleichfalls Philonisches (quaest. in gen. I. 53f.) in den Worten τὴν παχυτέραν σάρκα καὶ ἀντίτυπον; Mittelquelle ist Greg. Naz. or. 38, 12 p. 670e or. 45, 8 p. 851 b. Die letztgenannte Deutung hat auch Constant. Manass. chron. 345, der auch 434f. mit den Worten καὶ πάλιν κόσμος δεύτερος πάλιν γενάρχης ἄλλος, καὶ πάλιν ἅπασα ψυχὴ πρὸς αὔξην ἐπεδίδου einen jedenfalls aus christlicher Quelle geschöpften echt philonischen Gedanken wiedergiebt (Wendl. Neu entd. Fr. S. 49, Phil. quaest. in gen. II 66 Anf.). Ganz aus dem Spiele lasse ich die gleichfalls der kirchlichen Litteratur entnommenen ausdrücklichen Citate. Für Georgios Monachos sind Philon und Josephos οἱ ἐξ Ἑβραίων σοφοί (p. 240, 1 Muralt). Bei seiner Vorliebe für das Mönchtum ist ihm der erstere, über dessen Therapeuten er p. 242 ff., 246 ff. nach Eusebios berichtet, als vermeintlicher Zeuge für das älteste christliche Anachoretentum sehr willkommen. Aus Georgios hat dann wieder Kedren die ganze Darstellung I p. 351 ff. übernommen. Es würde sich der Mühe wohl verlohnen, den Philonspuren in der byzantinischen Litteratur weiter nachzugehen. Eine solche Untersuchung würde manches Material zu einer Geschichte philonischer Gedanken liefern; sie würde auch zeigen, von wie weitreichenden Folgen die Hypothese des Eusebios von dem christlichen Charakter der philonischen Therapeuten gewesen ist, eine Hypothese, der Philon seine Beliebtheit in der christlichen Welt verdankt.[37])

---

[37]) Vgl. Wendland, die Therapeuten und die philonische Schrift vom beschaulichen Leben S. 759—760.

XXII.

Le Problème des Universaux dans son évolution historique du IXe au XIIIe siècle.

Par

Maurice de Wulf

Professeur à la Faculté de philosophie de l'Université de Louvain.

La philosophie scolastique constitue un vaste corps de doctrine, et c'est bien mal la comprendre que de la caractériser par des étiquettes extérieures, par les procédés qui ont été les instruments de sa propagation, ou par la langue de ses docteurs. — Ce corps de doctrine n'a pas jailli, un jour, du cerveau d'un homme de génie. C'est un tout organique, soumis à une évolution harmonieuse. Par son développement rythmique, à l'instar de la philosophie indienne et de la philosophie grecque, la scolastique constitue un cycle fermé et caractéristique de l'histoire de l'esprit humain. Dans une progression lente et paisible, elle se développe du IXe au XIIe siècle, atteint la plénitude de son épanouissement pendant le XIIIe siècle, dépérit à la fin du XIVe siècle pour se revigorer un instant au XVIe siècle.

Ce n'est pas que l'unité de système dans la scolastique stérilise chez ses représentants l'originalité de la pensée. Des dissidences les séparent; mais ces dissidences n'altèrent que le détail, laissant intact un fonds universellement respecté. On pourrait presque appliquer aux grands représentants de la pensée médiévale[1]) ce

[1]) La philosophie scolastique n'est pas toute la philosophie médiévale. Mais elle est au moyen âge la philosophie de l'Ecole par excellence, de l'Ecole la plus universellement répandue.

paradoxe d'Arsène Houssaye: „On ne discute qu'entre gens du même avis, et sur des questions de détail". A travers le cycle de ses évolutions, la scolastique se reconnaît toujours. Pour la première fois, nous la voyons consciente de sa force chez saint Anselme de Cantorbery; nous la retrouvons égale à elle-même quand plus tard saint Thomas l'affirme vis-à-vis des systèmes arabes, ou que les régents du XVIe siècle la défendent contre les Averroïstes de l'université de Padoue.

Il n'entre pas dans notre plan d'exposer ici le résumé de la doctrine philosophique de l'Ecole, telle qu'elle apparaît dans les brillantes synthèses du XIIIe siècle. Nous nous bornerons à marquer dans un de ses principaux éléments, l'élaboration graduelle de cette synthèse durant la période de formation (IXe au XIIIe siècle). Aussi bien, il n'est pas de sujet plus intéressant dans l'histoire d'une haute culture intellectuelle, que de suivre les tâtonnements de ses débuts, les étapes de sa marche en avant. Et le moyen âge est d'autant plus caractéristique dans son œuvre intellectuelle, qu'il nous offre le spectacle d'un début de civilisation. Sur les données de quelques abréviateurs et commentateurs de la logique d'Aristote, les générations scientifiques depuis J. Scot Erigène au IXe siècle, jusqu'à Jean de Salisbury à la fin du XIIe ont fourni un travail personnel, extrêmement laborieux, dont les résultats sont bien près de rivaliser avec les synthèses mises en honneur par la renaissance scientifique du XIIIe siècle.

Nous voudrions contribuer à montrer par cette étude que, pris dans leur ensemble, les efforts du prémoyen âge ont été convergents. Nulle part, ce semble, cette convergence d'activités multiples, éparpillées sur l'espace de trois siècles ne s'accuse avec plus de netteté que dans le problème des universaux.

Nous le savons, certes, et de récents travaux l'ont montré à l'évidence, c'est mutiler la philosophie scolastique que de la ramener toute entière à une éternelle et stérile dispute sur les universaux. Il n'en est pas moins vrai que, durant la première partie du moyen âge, la scolastique a concentré sur ce problème son attention constante; son développement a fait naître par contrecoup les problèmes fondamentaux de la métaphysique et de la psychologie.

D'habitude on range les philosophes scolastiques, au point de vue spécial qui doit nous occuper, en des catégories nettement séparées, connues dans l'histoire de la philosophie sous des dénominations diverses: réalisme platonicien ou réalisme outré ou réalisme érigénien — conceptualisme — nominalisme — réalisme modéré ou réalisme aristotélicien ou réalisme thomiste. Le but de cette étude est de montrer qu'il n'est pas possible de faire rentrer les représentants des trois premiers siècles de la scolastique dans des cadres aussi fixement délimités — bien plus, que divers systèmes, opposés entre eux suivant leur définition doctrinale, ne sont, si on les place dans leur milieu historique, que des formes diverses et rudimentaires d'une théorie uniforme, en voie de formation.

Mais une question préalable se pose, et dans la délicate étude que nous abordons, il n'est pas permis de s'en désintéresser: quelle est la signification du problème des universaux? Comment se pose-t-il dans un système de philosophie rationnelle?

* * *

Dans une philosophie rationnelle, le problème des universaux n'est autre que le problème de la vérité de nos connaissances intellectuelles. La conscience et l'analyse nous attestent qu'une catégorie nombreuse de représentations ont pour objet l'être général, les déterminations universelles des choses, indépendantes de tout attribut d'individualité. Par les sens nous voyons tel homme, nous apprécions telle distance, nous palpons telle surface, mais nous concevons aussi d'une manière absolue l'homme, la distance, la surface, et le contenu de cette connaissance est réalisable dans un nombre indéfini d'êtres.

La question est de savoir si ces conceptions sont fidèles; si elles correspondent adéquatement aux objets extérieurs qui les provoquent en nous; dès lors, si elles nous renseignent exactement sur ce qui existe au dehors[2]).

Elle apparaît évidente l'harmonie entre le concept universel et la réalité objective, si en dehors de notre esprit, les choses

---

[2]) Cf. Mercier, Du fondement de la certitude. Louvain 1888, p. 127 et 128.

revêtent ce même état universel que conçoit notre entendement. Telle est la thèse du réalisme platonicien, ou réalisme outré; elle résout adéquatement le problème.

Mais, pour ce faire, elle doit faire violence au bon sens. Dans la nature, toute chose existante n'est-elle pas une chose individuelle, et les substances naturelles ne sont elles pas indépendantes les unes des autres au point de vue de leur existence? Aristote a inscrit ce théorème à la première page de sa métaphysique; et tous les adversaires du réalisme platonicien s'y sont ralliés.

La simple affirmation de la substantialité de l'individuel est néanmoins insuffisante, car elle soulève immédiatement cette autre question que le réalisme outré évite et qui recèle la vraie difficulté: comment une représentation universelle peut-elle être conforme à un monde qui ne contient que des individus? Ne semble-t-il pas qu'une opposition complète se révèle entre les attributs de la chose réelle et de la chose représentée? Pour dissiper cette antinomie, trois théories sont possibles.

La plus radicale est celle du nominalisme. Afin d'éviter à tout prix le désaccord du monde réel et du monde de la pensée, les nominalistes nient l'existence, voire même la possibilité des concepts universels. Ils prennent le problème à rebours des réalistes outrés. De même que ceux-ci forgent un monde extérieur qui réponde aux caractères de nos pensées, de même ceux-là façonnent nos représentations sur le modèle du monde extérieur. Puisqu'il n'y a pas de réalité universelle dans la nature, il n'y a pas de représentation universelle dans notre entendement. Ce que nous croyons être une représentation générale, disent les nominalistes, est un nom, un mot qui sert d'étiquette pour reconnaître divers individus et les désigner collectivement.[3]).

Plus soucieux des témoignages de la conscience, le conceptualisme reconnaît en nous la présence de ces représentations universelles niées par le nominalisme, mais il considère ces formes universelles comme des phénomènes subjectifs engendrés par

---

[3]) voir Taine. De l'Intelligence (Paris 1878) II. p. 259 et suivantes. „Une idée générale et abstraite est un nom et rien qu'un nom".

notre esprit. „Nous ne savons pas si cette représentation générale a un fondement en dehors de nous et si, dans la nature, les individus possèdent distributivement l'essence que nous concevons comme leur lot commun". Nos concepts ont une valeur idéale, ils n'ont point de valeur réelle.

C'est le réalisme modéré, appelé réalisme aristotélicien pour l'antiquité, réalisme thomiste pour le moyen âge, qui a mis en relief la valeur réelle du concept général, son applicabilité à la nature. Toute substance existante ou possible est individuelle, disent à la fois nominalistes, conceptualistes, aristotéliciens et thomistes, à l'encontre de tous les tenants de la métaphysique platonicienne. La relation qu'exprime l'universalité, continuent les conceptualistes et les réalistes modérés, est une création de notre entendement. Mais les réalistes modérés se séparent de tous en ajoutant: l'universalité du concept a son fondement dans les choses, car les individus contiennent dans leur sein des réalités semblables, quoique multipliées numériquement en chacun d'eux. L'abstraction les isole (concept abstrait); la réflexion les rapporte à un nombre d'êtres indéfinis. (concept universel.)[4]

* * *

Le début du moyen âge a-t-il posé dans les mêmes termes la question des universaux? A-t-il connu ces raffinements de pensées qui nuancent les divers systèmes tels que nous les avons définis? Nullement.

Les génerations scientifiques des premiers siècles n'ont pas eu à se prononcer en connaissance de cause sur tous les points de doctrine que soulève la très complexe dispute des universaux. Ils ne l'auraient pu d'ailleurs. Car ne l'oublions pas, la civilisation médiévale est une civilisation débutante. Or, il en est des pionniers de l'esprit comme des pionniers de la matière: ils avancent par étapes.

---

[4]) La définition exacte des termes peut seule, dans la question présente éviter de funestes confusions. M. Hauréau distingue les nominalistes outrés, les réalistes et les nominalistes. (Notices et extr. de qles ms. lat. de la bibl. nation. T. V. p. 256 — Paris 1892). D'accord avec Kleutgen, van Weddingen et d'autres, nous dirions dans le même sens, les nominalistes, les réalistes exagérés et les réalistes modérés.

C'est en étudiant la marche que suit une philosophie naissante que nous comprendrons la signification du problème des universaux au début du moyen âge.

L'histoire nous apprend qu'à son aurore, un mouvement philosophique, abandonné à lui-même, concentre tout son effort sur l'étude du monde sensible extérieur. Sonder la nature, pénétrer son secret le plus intime, telle est la préoccupation des premiers poètes rigvédiques, tel est le rève de tous ces physiciens antérieurs à Socrate qui écrivent des traités au titre si naïvement prétentieux περὶ φύσεως. La psychologie ou l'étude du moi et les synthèses n'apparaissent que plus tard; elles sont le fruit des époques de maturité.

Ces lois qui tiennent à la nature même de l'esprit humain régissent aussi l'évolution de la philosophie médiévale. Telle que nous l'avons exposée dans sa portée définitive, la question des universaux est fort complexe. Elle ne met pas seulement en cause de graves spéculations métaphysiques sur la nature des êtres, mais encore les importantes thèses de critériologie et de psychologie sur l'objectivité de nos représentations intellectuelles et sur leur origine abstractive.

Rien de plus naturel donc que dans les premiers écrits scolastiques le problème ne se montre pas sous ces formes compréhensives.

Bien plus, nous croyons qu'il n'eût point été posé de si bonne heure au moyen âge, sans le concours de circonstances fortuites. Car il n'est pas né spontanément. Au jour de la renaissance carolingienne du IX[e] siècle, les premiers hommes d'œuvre se sont avidement emparés des quelques débris de philosophie grecque qui avaient échappé à l'œuvre dévastatrice des invasions. Porphyre et Boèce ont été les initiateurs principaux du moyen âge et ce sont eux qui ont proposé comme une énigme, aux jeunes écoles de la Germanie, le problème ardu des universaux.

On sait que c'est autour d'une phrase de Porphyre, traduite et deux fois commentée par Boèce que gravite le débat. Porphyre décompose le problème en trois questions: 1) Les genres et les

espèces existent-ils dans la nature, ou ne consistent-ils que dans de pures fictions de l'esprit? 2) (S'ils constituent des choses) sont-ce des choses corporelles ou incorporelles? 3) Existent-ils en dehors des êtres sensibles ou sont-ils réalisés en eux?[5]) — Après avoir posé sa triple interrogation, Porphyre, dans son Isagoge, se refuse à la résoudre. Ajoutez que Boèce, dans son premier commentaire, se rallie à l'existence objective des universaux, tandis que dans son second commentaire il semble insinuer leur valeur de fiction mentale[6]), et l'on comprendra le désarroi des premiers scolastiques.

Avant d'aller plus loin, que l'on veuille bien remarquer les termes dans lesquels le problème est posé par Porphyre. La première interrogation peut nous tenir lieu des deux autres, puisque celles-ci n'ont de raison d'être que si on rejette le caractère purement subjectif des réalités universelles. Or cette première question est ainsi conçue: „Les genres et les espèces sont-ils des choses objectives ou ne le sont-ils pas?“ C'est-à-dire que le seul point en litige est celui de la réalité absolue des universaux. Leur rapport avec l'entendement, leur vérité n'est pas en jeu. En d'autres termes, Porphyre pose la question sous la forme métaphysique, et non pas sous la forme critériologique et psychologique.

C'est sous la même forme métaphysique qu'elle apparaît dans les gloses et controverses des premiers siècles. Et les scolastiques ont figé le problème dans ces cadres défectueux d'autant plus aisément, que cette tournure métaphysique répondait adéquatement à ce besoin spontané qu'éprouvent les intelligences enfantes de se reporter sur le monde extérieur, de chercher ce qui vibre sous les manifestations sensibles. Aussi bien, le problème des universaux ne sera résolu définitivement qu'à la fin du XII[e] siècle, quand les préoccupations psychologiques se seront peu à peu infiltrées dans le programme des écoles. On peut dire au point de vue

---

[5]) Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistant sive in nudis intellectibus posita sint sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et circa haec consistentia, dicere recusabo.

[6]) Cousin, Introd. aux œuvres inédites d'Abélard 1836. p. LXVI et suiv.

historique que l'évolution du problème des universaux suit une marche parallèle à celle de la psychologie. Nous essaierons de marquer sous forme synthétique les étapes successives de son développement.

* * *

Les universaux existent-ils ou n'existent-ils pas dans la nature? Sont-ce des choses ou sont-ce des mots? Telle est la question sur laquelle, pendant trois siècles, quiconque se pique de philosopher, est tenu de donner son avis.

Ce sont des choses réelles; en d'autres termes l'homme, le cheval, l'animal existent hors de nous en ce même état universel que nous avons conscience de donner à ces divers êtres dans notre entendement: telle est la première réponse des philosophes du moyen âge; c'est celle du réalisme platonicien.

Pendant trois siècles le réalisme platonicien recueille des suffrages nombreux. Nous réduisons à trois les causes de ce succès obtenu par une théorie qui se heurte si vivement aux protestations de la raison.

D'abord, elle eut pour la défendre, un homme qui exerça sur le moyen âge un ascendant considérable, Jean Scot Erigène — J. Scot Erigène devance son temps et son temps ne l'a pas compris. A une époque où ses contemporains ne font que bégayer, Scot embrasse une synthèse intégrale. Pénétré des écrits de saint Denys l'Aréopagite, qui malgré leur philosophie individualiste, sont apparentés étroitement avec le néo-platonisme, il offre le spectacle étrange d'un homme qui à l'aurore d'une époque historique, réédite le panthéisme caracterisé d'une époque précédente, — celui de l'école d'Alexandrie, dont il n'a connu que quelques œuvres insignifiantes. J. Scot, pour rester logique avec son panthéisme, bien plus que pour répondre aux questions de Porphyre, affirme, dans les termes les plus catégoriques, l'existence objective des substances universelles. Bon nombre de ses successeurs prirent conseil du philosophe palatin pour résoudre le problème des universaux.

Une seconde raison explique à l'historien le succès du réalisme outré, qu'on pourrait appeler au moyen âge le réalisme éri-

génien. C'est que cette théorie paraît fournir une explication rationnelle à divers dogmes de la foi catholique, notamment à la transmission du péché originel. L'humanité, nous dit Odon de Tournai, par exemple, n'est que la collection numérique des individus existant à un moment donné; une substance unique vibre à travers ces existences éphémères. Quand Adam et Eve ont péché, la substance entière dans toutes ses ramifications alors existantes a été infectée et les générations à venir, vivant d'une vie anticipative dans cette substance viciée, ont tous pati de cette défaillance.[7]) On comprend que des raisonnements de ce genre aient conquis des adhésions à l'emporte-pièce à une époque où les questions de philosophie se posaient principalement sur le terrain de la théologie.

Mais il est une troisième cause, plus profonde, plus universelle qui doit avoir, ce nous semble, décidé de la conviction philosophique d'un grand nombre. C'est que le réalisme platonicien fournit au problème des universaux la plus simple des réponses. Si le monde extérieur est un ensemble de réalités universelles répondant adéquatement à nos idées abstraites, la vérité de nos conceptions est établie, ou plutôt elle apparaît comme un postulat évident, qu'on ne songe même pas à mettre en doute. Une doctrine aussi nette devait séduire des générations jeunes et avides de solutions dogmatiques.

Les réalistes outrés du IX[e], X[e], XI[e] et XII[e] siècles se répartissent en deux groupes distincts. Les uns attribuent à l'essence universelle une réalité fondamentale dont sont tributaires tous les individus d'une même espèce, mais pour chaque espèce ils

---

[7]) Ecce peccavit utraque persona suggestione serpentis .... Si vero peccavit, sine sua substantia non peccavit. Est ergo personae substantia peccato vitiata, et inficit peccatum substantiam quae nusquam est extra peccatricem personam....... Si enim fuisset in aliis divisa, pro ipsis solis non inficeretur tota. Quia si peccassent istae, forsitan non peccassent aliae, in quibus esset salva humanae animae natura. — (de peccato originali, livre II, col. 1079. Patrologie de Migne. t. CLX) cfr. De Wulf. Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays Bas et la principalité de Liége 1895. p. 18 et suiv.

admettent une entité distincte. Fridugise et Remy d'Auxerre (IXᵉs), Gerbert (Xᵉs), Odon de Tournai (XIᵉs.), Guillaume de Champeaux, Adhélard de Bath, Gauthier de Mortagne, Gilbert de la Porrée (XIIᵉs), sont les principaux représentants de cette nuance du réalisme. — Les autres, se rattachant directement à J. Scot Erigène, prétendent qu'il n'existe qu'un seul être sous des formes diverses, Dieu, qui suivant l'expression typique du philosophe palatin „court en toutes choses“ [8]). Aussi bien le panthéisme est l'aboutissant logique et nécessaire du réalisme, comme déjà Abélard l'a montré. Car, si les attributs des objets réels se mesurent sur les attributs des objets conçus, il faut reporter dans l'ordre de la nature, non seulement le genre et l'espèce, mais encore l'être dans sa détermination la plus générale. Pendant longtemps le panthéisme ne fut représenté que par Scot Erigène, mais il bénéficia d'une recrudescence caractéristique durant les trois derniers quarts du XIIᵉ siècle. Le panthéisme du XIIᵉ siècle marque le déclin d'une idée. De l'évolution organique et décadente d'un même principe viennent à naître successivement le panthéisme métaphysique de Thiéry de Chartres, le panthéisme mystique de Bernard de Chartres, le panthéisme profanateur de Guillaume de Conches, Joachim de Floris, Amaury de Bènes, enfin le panthéisme matérialiste de David de Dinant, le plus vil, le plus abject, qui est tombé sous le poids de ses propres excès.

* * *

Vis-à-vis des réalistes se dressent de bonne heure des contradicteurs nombreux. Il est une thèse sur laquelle tous sont d'accord et qu'ils affirment hautement en se réclamant d'Aristote et du bon sens, à savoir: „il n'existe que des individus dans la nature“. — Reprenant l'alternative posée par Porphyre, ils tiennent que les universaux sont des fictions de l'esprit (nuda intellecta) et non des choses (subsistentia). Quant aux prétendues essences universelles qui hantent le cerveau des érigéniens, ce ne sont que de vaines chimères.

Nous n'avons qu'un nom pour désigner tout ce groupe de

[8]) Scot fait dériver Θεός, Dieu, de Θέω, courir.

philosophes: les adversaires du réalisme. Ils auront un mal immense à opposer une doctrine à une doctrine. Car ne l'oublions pas, ils devront se mesurer avec la vraie difficulté des universaux. Comme nous l'avons dit, il ne suffit pas, en effet, d'affirmer la substantialité des seuls êtres individuels, mais il importe de concilier cette thèse avec la valeur de nos notions universelles. Dans le réalisme outré, cette antinomie n'existe pas.

Or, les premiers philosophes du groupe que nous étudions en ce moment se sont bornés à défendre parallèlement ces deux théories, sans se demander si elles sont ou ne sont pas conciliables. Il convient d'interpréter leurs déclarations avec de prudentes réserves On n'a pas suffisamment remarqué jusqu'ici que les premiers adversaires du réalisme, en soutenant la vraie théorie des universaux, ne savent pas et ne songent pas à l'étreindre sous ses angles nombreux. Quand ils disent que les universaux sont des abstractions conceptuelles, des mots, ils ne songent point pour cela à prendre position dans le nominalisme, tel que nous l'avons défini plus haut. Et quand ils parlent de représentations universelles, ils n'ont pas suffisamment mûri les lois de leur formation pour décider si ces formes de l'entendement ont une valeur purement idéale (conceptualisme) ou en même temps une valeur réelle (réalisme modéré). Ces nuances de la pensée ne se traduiront qu'après une lente élaboration qui remplit environ quatre siècles.

Les philosophes des premières écoles philosophiques de la Germanie reprennent la double alternative de Porphyre: les mots pour eux sont les opposés des choses, et comme ils se refusent à voir dans les universaux des réalités, ils les réduisent à des abstractions verbales.

Rhaban Maur, disciple d'Alcuin et professeur à Tours et à Fulde, n'a pas été au delà de ces affirmation générales; Heiric d'Auxerre, qui au milieu du IV[e] siècle suivit les leçons de Servat Loup et des professeurs de Fulde avant d'ouvrir l'école d'Auxerre, reflète les mêmes tendances dans les gloses qu'il a laissées sur les Catégories faussement attribuées à saint Augustin.

On croit communément que Roscelin, l'audacieux moine de Compiègne (XI[e] siècle), marque une étape dans le mouvement

des idées, et qu'il est le premier protagoniste du nominalisme médiéval. On ne possède de Roscelin aucun écrit. M. Hauréau avance son nom à propos d'un texte récemment découvert: Sententia de universalibus secundum magistrum R.[9]) Mais c'est là une conjecture. Nous ne connaissons Roscelin que par des textes peu nombreux de saint Anselme, d'Abélard, de J. de Salisbury. C'est un démolisseur, un critique qui a compris toute l'absurdité de la thèse platonicienne. Son œuvre est avant tout négative. A-t-il pris dans le débat une position plus caractéristique? A-t-il, comme on l'écrit communément, dénié à l'entendement le pouvoir même de se former des représentations universelles, en réduisant celles-ci, à l'instar du positivisme contemporain, à de purs sons, à des souffles de la voix (flatus vocis, verba)? N'oublions pas que suivant les habitudes de penser générales à son temps, Roscelin avait les yeux fixés sur la question de Porphyre. Se refusant à voir dans les universaux des choses (subsistentia) il en fait des mots (nuda intellecta). Entre les deux alternatives, il ne cherche pas de milieu, parce que Porphyre et Boèce n'en ont point signalé. Est-ce à dire que pour Roscelin, ces mots eux-mêmes aux formes générales, n'ont aucun sens et ne correspondent à aucune conception universelle? Rien dans les sources n'autorise à aller jusque là, et tout nous porte à croire que Roscelin n'a pas songé à trancher la question.

* * *

On peut dire en général que pendant le IXe, Xe et XIe siècles les adversaires du réalisme outré n'ont affirmé d'une manière principale et consciente que la thèse de l'existence des individus.

C'est la base fondamentale du réalisme thomiste vers lequel convergent tous les efforts. Isolée, c'est une base insuffisante, car elle est commune à la fois au nominalisme, au conceptualisme, au réalisme modéré.

Par la force des choses, et suivant le rythme d'une très lente formation, quelques problèmes psychologiques s'étaient fait jour dès le XIe siècle. L'homme, après avoir tourné son regard sur le

---

9) Hauréau. Not. et extr. de qles. ms. lat. (Paris 1892) T. V. p. 224.

monde au milieu duquel il vit, finit tôt ou tard par s'étudier lui-même. Chez saint Anselme de Cantorbéry, chez Abélard, on voit poindre les préoccupations relatives au processus de nos connaissances, à la génèse de nos représentations intellectuelles. Dès ce jour le problème des universaux se précise.

Pierre Abélard, le chevalier de la dialectique au XIIe siècle, fait faire un grand pas à la solution définitive. Jamais il n'a surgi pour le réalisme platonicien de plus fougueux adversaire. Quelle était sa doctrine? On a fait de lui le fondateur du conceptualisme, comme on a fait de Roscelin le porte-drapeau du nominalisme. Que faut-il penser de cette assertion?

Une chose est claire: comme Roscelin, plus même que lui, P. Abélard insiste sur la valeur substantielle des seuls individus dans la nature. Mais il renchérit sur lui en affirmant d'une manière positive l'existence de conceptions universelles: nous nous représentons des éléments communs dans divers individus, et nous concevons ces éléments comme distributivement réalisables dans un nombre indéfini d'individus de même espèce. C'est que nos concepts sont abstraits. Or par l'abstraction nous saisissons les choses autrement que celles-ci n'existent hors de nous.[10]) Cette faculté de l'esprit est réelle. Abélard n'est donc pas nominaliste.

Est-il conceptualiste? En d'autres termes, Abélard enseigne-t-il positivement que cette forme universelle de notre esprit n'a qu'une valeur phénoménale, subjective, qu'elle n'a aucune base dans la réalité? Nous ne sachions pas que les déclarations du philosophe du Pallet autorisent cette assertion.

D'autre part, après avoir revendiqué la signification idéale du concept abstrait, Abélard a-t-il positivement montré son objectivité réelle? Est-il le fondateur de ce réalisme mitigé qu'on a rattaché au nom de saint Thomas d'Aquin. Nous ne le pensons pas davantage.

Abélard n'a pas songé à se prononcer nettement pour ou contre l'objectivité de nos représentations; il n'a pas pris position dans un débat qui n'était pas ouvert de son temps. Nous ne

---

10) voir les textes chez de Rémusat, Abélard I, 495.

doutons pas de la réponse qu'il aurait faite si la question avait été formulée. La théorie d'Abélard est toute entière dans l'esprit du thomisme; elle est exacte, mais elle est incomplète. Nous consentons à appeler Abélard du nom de conceptualiste, à condition qu'on définisse le conceptualisme dans l'histoire de la philosophie médiévale: „une théorie qui affirme la substantialité des individus et la valeur idéale des idées universelles, mais ne se prononce pas sur la valeur réelle de celles-ci."

* * *

On le voit, peu à peu les solutions se dessinent, se précisent. Nous pressentons le terme où conduira cette évolution. Abélard a renchéri sur ses prédécesseurs, d'autres renchériront sur Abélard.

Il ne reste qu'un pas à faire pour toucher du doigt la solution définitive. En étudiant de plus près le mécanisme de l'abstraction, on découvre la légitimité des lois de l'entendement. Abstraire, c'est considérer à part (abs-trahere). C'est étreindre par l'esprit un élément d'une chose, l'être, la grandeur, la couleur, en négligeant les notes individuelles qui s'attachent à cet élément dans la réalité. Considéré à ce premier stade, l'objet conçu n'est ni individuel, ni universel, il est simplement abstrait. Il nous représente un élément qui existe de fait dans la chose extérieure: notre concept représente donc fidèlement la réalité objective, mais ne la reproduit pas intégralement. — Vient ensuite une seconde opération de l'entendement: L'esprit s'empare de cette essence abstraite, absolue, et la conçoit comme applicable à un nombre indéterminé d'êtres de même espèce. Sous le regard de la réflexion, le concept, de purement abstrait devient universel. Mais, non moins que le premier, il est objectif; car si l'on considère les choses sans leur caractère individuel, elles possèdent réellement des raisons intimes, des déterminations semblables, quoique réellement multipliées. Ce sont ces déterminations qui sont l'objet propre de l'entendement.[11])

En résumé, le concept universel a, comme le concept abstrait,

[11]) Cf. Mercier, op. cit., p. 138 et le Cours de Psychologie, 2me éd. Louvain 1895, p. 333.

une base objective, et bien que la forme universelle, comme telle, soit un produit de l'entendement, le contenu de cette forme correspond à une réalité du dehors. Ainsi se trouve résolue l'antinomie apparente entre l'individuel de la nature et l'universel de l'entendement.

Ce qui est affirmé d'un grand nombre d'êtres, ce n'est pas le concept d'un genre ou d'une espèce, mais c'est l'objet même de ce concept ou la nature des choses.[12]) Saint Thomas exprime ces idées en cette formule que les explications précédentes rendront claires: l'universel existe comme tel (formaliter) dans l'esprit, mais il a son fondement (fundamentaliter) dans les choses. „Quaedam sunt (eorum quae significantur nominibus) quae habent fundamentum in re extra animam; sed complementum rationis eorum quantum ad id quod est formale est per operationem animae, ut patet in universali".[13])

Les dernières générations du XII[e] siècle n'ont pas su définir ces théories délicates avec la précision du docteur angélique, mais les idées que nous avons commentées sont contenues dans leurs déclarations. Il est certain que le réalisme mitigé apparaît avant la découverte des grands traités aristotéliciens. La scolastique n'a pas lu dans les pages suggestives de la Métaphysique ou du traité de l'âme la réponse que fait le stagyrite au problème des universaux; elle s'est ralliée à ses conclusions en commentant quelques bribes insignifiantes de l'Organon, à la suite de quelques abréviateurs de second ordre; et si elle s'est haussée jusqu'à la pleine vérité, elle le doit principalement à ses propres efforts.

Nous hésiterions à dire à qui revient l'honneur d'avoir trouvé le premier la formule adéquate du réalisme mitigé. Au rapport de Jean de Salisbury, l'historien des luttes que nous décrivons, Joscelin de Soissons aurait professé la même doctrine qu'Abélard, son contemporain. Elle est encore ébauchée par Robert Tulleyn[14]) et reprise dans ses lignes maîtresses par un écrit anonyme de la première moitié du XII[e] siècle, liber de generibus et specie-

---

[12]) S. Thomas, de ente et essentia c. IV.

[13]) In libr. sentent, I. Dist. XIX. q. 5, a 1.

[14]) Hauréau, Hist. de la Phil. scol. I. 483. (Paris 1872.)

bus.[15]) Quoi qu'il en soit, c'est dans les dernières années du XIIe siècle que le réalisme modéré marche définitivement à la conquête des intelligences.

On le devine dans les écrits de Simon de Tournai (entre 1176 et 1192) à qui on a fait l'injuste renom de rationaliste. Enfin il apparaît triomphant dans les écrits de Jean de Salisbury.

Penseur distingué, plein d'élégance, on peut dire que Jean de Salisbury résume en sa personnalité les résultats scientifiques de la première partie du moyen âge. Devant la débauche de pensées, qui se traduit dans les dernières élucubrations du panthéisme, cet homme convient vis-à-vis de lui-même de tout contrôler dans les idées d'autrui avant de rien accepter pour vrai. Il se reporte aux grands sceptiques de l'antiquité. Son doute cependant n'est pas le désespoir de connaître; il est dogmatique, comme l'âge auquel il appartient; c'est le recueillement prudent d'un homme qui se met sur ses gardes dans la recherche de la vérité. Voilà comment Jean de Salisbury a été amené à faire l'histoire de la philosophie. Il est le premier historien de la philosophie au moyen âge; il est peut-être aussi un de ses premiers psychologues.

Psychologue, il devait l'être, puisqu'il était observateur. Aussi bien, il n'a pu trouver la formule du réalisme modéré qu'en analisant le processus de nos connaissances, en délimitant ce qui dans la représentation intellectuelle reproduit fidèlement la chose (essence à l'état absolu) et ce qui résulte d'un travail subjectif (forme d'universalité).

La psychologie de Jean de Salisbury met en relief la dépendance des facultés les unes vis-à-vis des autres, et surtout la répercussion de la vie physiologique sur les autres activités de notre être. C'est un avant-goût de la doctrine d'Aristote, vieille de quinze cents ans, mais neuve pour les générations du XIIe siècle.[16])

[15]) Cousin l'attribue à Abélard.

[16]) Dans la psychologie de Jean de Salisbury, tout ne lui appartient pas en propre. En effet, par l'intermédiaire des moines du mont Cassin, l'occident a connu dès le XIIe siècle quelques travaux de la philosophie arabe. Au XIIe Constantin l'Africain écrivit un traité où il reprend en psychologie les doctrines arabes, en physiologie celles de Gallien. Jean de Salisbury s'est inspiré de ce traité. Cf. Siebeck. Archiv f. Gesch. d. Philos. I. 528.

Le développement de la psychologie est un signe de la maturité de la philosophie scolastique. Les matériaux étaient rassemblés à la fin du XIIe siècle, il ne restait qu'à en faire la synthèse.

De brusques événements vinrent hâter ce travail. L'initiation de l'Occident émerveillé à la brillante littérature grecque et arabe fut le point de départ d'une renaissance aussi brillante que rapide. Dès les premières années du XIIIe siècle apparaissent des esprits synthétiques dont les visées compréhensives et le travail colossal frappent de stupeur. On peut se demander ce que serait devenue la scolastique si elle avait continué son développement autonome, abandonnée à ses propres forces et sans subir le contact du riche contingent d'idées léguées par les Arabes. Peut-être eût-elle enfanté avec plus de peine, mais aussi avec plus de gloire, les penseurs dont elle s'enorgueillit. Car le progrès qu'elle accuse du IXe au XIIe siècle est frappant et irrécusable. Nous n'en voulons d'autre preuve que le mouvement d'idées dont nous venons de faire l'esquisse — et le travail synthétique qu'a pu fournir un homme comme Jean de Salisbury, en n'ayant à sa disposition d'autres matériaux que les manuels imparfaits des siècles précedents.

* * *

Nous pensons pouvoir dégager de cette étude les suivantes conclusions: Le moyen âge a repris le problème des universaux dans les termes proposés par Porphyre. A la double alternative indiquée par le philosophe Alexandrin se rattache une double tendance philosophique. La première est celle du réalisme outré qui accorde aux choses universelles une réalité objective. La seconde est opposée au réalisme et s'inspire de cette idée fondamentale que l'existence appartient aux seuls individus.

La doctrine des adversaires du réalisme outré s'élabore lentement; elle se dessine avec peine, car elle se heurte à des difficultés qu'on ne soupçonne même pas dans la première théorie. Néanmoins elle finit par emporter la majorité des suffrages et après une lutte longue et âpre, elle apparaît à la fin du XIIe siècle, dominatrice et triomphante. Dans cette conquête progressive on

doit certes distinguer des étapes, mais il est téméraire d'opposer entre elles les solutions de Roscelin, d'Abélard et de Jean de Salisbury, et de leur donner la signification précise que l'on a attachée dans la suite aux termes nominalisme, conceptualisme, réalisme mitigé. En réalité, toutes les théories opposées au système Erigénien ne sont que des formes plus ou moins rudimentaires du réalisme mitigé, des phases que parcourt une même idée dans son évolution organique.

XXIII.

Miscellen.

Von

Dr. **M. Grunwald** in Hamburg.

12. Schelling.

[Aus der Campeschen Autographensammlung, sowie die folgenden Briefe, insoweit nicht anderes ausdrücklich vermerkt ist.]

An?

Hier, mein theuerster Freund, erhalten Sie, der würdige Sprecher unseres Parlaments, das Urtheil der Facultät über die eingefundenen 3 Preisschriften, welches ich so gefasst habe, wie es von Ihnen publicirt, und dann dem Programm einverleibt werden könnte. Wollten Sie den paar Perioden irgendwie mit einem eleganteren Ausdruck oder irgend etwas aus der syntaxis ornata unter die Arme greifen, so soll es Ihnen erlaubt seyn; sonst kann es dabey bleiben.

Da das Bewundern, wie wir neulich aus . . . haben, der Anfang der Weisheit ist, so werden Sie künftigen Montag dazu Veranlassung geben

Ihrem Freunde
Schelling.

An Dr. Gries[1]) in Jena.

[Gedruckte Einladung zur Mitarbeiterschaft an der von S. angekündigten Allgemeinen Zeitschrift von Deutschen für Deutsche.]

---

[1]) S. über ihn: Aus dem Leben von J. D. Gries.

München, den 1. Febr. 1813.

Am Schluss:

Lachen Sie mich wegen des förmlichen, gedruckten Briefes nicht aus; es ist wegen des Drucks der Zeit, dass er Surrogat eines geschriebenen wird. Desto mehr læssen Sie, bester Freund, meine Bitte stattfinden! Was Sie senden wird willkommen seyn. Habe ich hier unten auch nicht viel Raum, so habe ich doch soviel, Ihnen zu sagen, dass ich nie aufhöre, mich Ihrer Freundschaft zu erinnern, und dass ich mich ungemein der Gelegenheit freue, Sie einmal wieder aus der Ferne zu begrüssen. Das Beste wäre, Sie trügen Ihre Beyträge selbst hierher zu Ihrem

S.

[Der Brief ist, nach einer Notiz auf der Rückseite, am 1. März 1814[2]) beantwortet worden.]

München, d. 29. Dec. 18

Es ist mir unmöglich, das alte Jahr zu Ende gehen zu lassen, ohne meine grosse Schuld bey Ihnen, liebster Freund, so weit es seyn kann, zu tilgen. Noch haben Sie meinen Dank nicht erhalten für den zweyten Theil Ihres Calderon, noch liegt Ihr Brief vom 23. März d. J., der den dritten begleitete, unbeantwortet vor mir. Was müssten Sie von mir denken, dürfte ich nicht auf dasselbe Gefühl bei Ihnen rechnen, das mir sagt, dass wir nie aufhören können, Freunde zu seyn, und das alte Sprichwort von der Liebe, dass sie, alt, nicht rostet, wenn nicht von jeder Freundschaft, doch gewiss von der unsrigen gilt. Ich will Sie mit der ganzen Litaney von Klagen verschonen, die ich anheben könnte über die vielen, unseligen Zerstreuungen meines hiesigen Lebens, zu denen bisweilen, wie es natürlich ist, wenn der Mensch nicht ganz nach seiner Neigung arbeiten kann, sich eine gänzliche Unaufgelegtheit und Verdrossenheit zu allem gesellt, wäre es auch ein Brief an einen so lieben und innig werthen Freund wie Sie. Wie es mir immer in solcher, gar oft nicht zu vermeidender Selbst-

---

[2]) Vgl. Schellings Leben 2 S. 342f. Der nächste Brief datirt vom 13. Oct. 13 [also nicht „undatirt“. Vgl. Sch.'s L. S. 365] und ist am 21. Juni 1816 beantwortet worden, worauf Sch. am 28. Mai 1818 erwidert.

entfremdung eine wahre Wohlthat ist, durch den Brief und das herzliche Andenken eines alten Freundes wieder in mein Inneres geführt zu werden, so sind mir besonders die Sendungen des Calderon in unsrer poetischen Dürre ein wahres Labsal. . . . . Was soll ich Ihnen von den Herrlichkeiten der neuen Calderon'schen Stücke sagen, mit denen Sie mich bekannt gemacht haben, was von der Trefflichkeit Ihrer Uebersetzung? Das interessanteste war mir allerdings der Magus, wegen der nahe liegenden, auch von Ihnen berührten, Vergleichung mit unserm deutschen Faust. Die beyden Dichter unterscheiden sich doch von allen andern, die an denselben Stoff sich gewagt haben, so auffallend und stimmen dagegen in wesentlichen Zügen wundersam überein, wie in der Anknüpfung an Wissenschaft und im verklärenden Ende, das doch auch der deutsche Dichter im Sinn gehabt hat. Sie geniessen das Vergnügen, dass ein dankbares Publikum Ihrer Kunst und dem innigen Dichtergefühl, womit Ihre Uebersetzung durchdrungen ist, volle Gerechtigkeit widerfahren lässt. Insofern bedarf es keiner besonderen Aufforderung oder Aufmunterung, dass Sie ja fortfahren. Möchten Sie uns anderen, die nicht einmal Musse finden, spanisch zu lernen, nicht auch einmal den Dienst erzeigen, uns mit einem der schönsten Autos sacramentales bekannt zu machen? — Wie weh thut das Gefühl, in einem Brief so sehr im Allgemeinen bleiben zu müssen! Wir haben beyde soviel Gemeinschaftliches und von allem, was sich um diese Zeit begeben und begibt, wird dem Menschen das Herz so voll, dass Briefe zwischen Freunden, wie wir, kaum ausreichen, und ich doch auch dieses anführe als einen Grund, warum ich so schwer mich zum Briefschreiben entschliesse. Man hätte soviel zu sagen und kann es doch nicht, und lieber als in allgemeinen Reden möchte man den Freunden gar nicht schreiben. Da bleibt kein andrer Rath, als dass Sie Einmal sich doch entschliessen, den Wanderstab auch wieder in diese Gegend zu setzen. Auf viel Schönes und Herrliches kann ich Sie immerhin einladen. Zunächst die Abgüsse der atheniensischen Alterthümer, von denen ich behaupten möchte, dass kein Kunstkenner oder Forscher sich das vorstellen kann, was sie sind, und die er nun schlechterdings gesehen haben muss, um von aller

falschen Ansicht gründlich und gänzlich befreyt zu werden. Dann bald auch das grosse Museum von alten Kunstwerken, das unser Kronprinz zusammengebracht, und das keines seines Gleichen in Deutschland, wenig in der Welt zählen wird. Das ist freylich auch fast alles bey uns, und unter der übrigen Umgebung wird auch dieses fast zu Stein, aber für Etwas rechnen Sie doch gewiss auch einen alten Freund wieder zu sehen. Wie sollte es mich freuen, mich wieder einmal in traulicher Unterredung mit Ihnen zu ergiessen! Sie sind so leichtgeschürzt, eine Reise nach München ist für Sie der Entschluss einer Nacht; bey uns thät' es Noth, gleich die 4 Kleinen mitzuschleppen, die zu Hause recht artig und allerliebst, aber zu Reisen doch nicht allzu bequem sind.

Ich habe Ihnen nicht gedankt — aber nichtsdestoweniger habe ich mich erfreut über Ihre Aeusserungen wegen meiner Kabiren ...., die so wenige verstanden haben. Sie glauben auch noch an die Weltalter, was viele aufgegeben haben, meynend, weil ich so lange geschwiegen, es sey mit mir gar aus. Das ists doch nicht, und meine Zeit wird teuer.

Herzl. Grüsse von meiner l. Frau u. Bitte von uns beyden, uns in freundlichem Andenken zu behalten. Unverändert

Ihr treu ergebener

Schelling.

An Prof. Meyer.

München, d. 26. Aug. 12.

Soll ich Ihnen gestehen, dass ich nichts weniger erwartet habe, als von Ihnen mit einem Brief erfreut zu werden? Ich dachte Sie mir immer — remotum longe sejunctumque a nostris rebus, und nun rücken Sie mir auf einmal nahe in einer Gegend, wo ich kaum hoffen konnte, Ihnen jemals zu begegnen. Es bedurfte einiger Augenblicke mich zu überzeugen, dass der Brief wirklich von Ihnen, von dem nämlichen Freunde sey, zu dem vor (vielleicht grade) zwey Jahren mein Geist eine so starke Anziehungskraft fühlte, den ich aber fast als eine für mich neue vorübergehende Erscheinung betrachten musste. Bringen Sie mit dieser Freude nicht die lange Verzögerung der Antwort in Widerspruch.

Ihr Brief vom 5ten April ist bis Mitte Juny bey unsrem Freund Perthes liegen geblieben, es kommt also nur wenigstens die Hälfte der Schuld auf meine Rechnung. — Nur möchte ich Sie gerne festhalten, weil ich eine ungemeine Sehnsucht habe, mit Männern Ihrer Art umzugehen, da ich mich mit denen, welche billig meine Nächsten seyn sollten, meist langweile. —

Sie trauen mir (doch nur halb) den Gedanken zu, dass die Zeit keine blosse Denkform, sondern in der That etwas Wirkliches sey. Ich darf Ihnen wohl sagen, dass dieser Gedanke und das System der Zeiten selbst (Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft), aber nach einem grösseren Massstabe als der ist, nach dem wir diese Begriffe nur in der Gegenwart anzuwenden pflegen, das Thema eines längst angekündigten, aber noch nicht vollendeten Buchs: die Weltalter, ist. Bin ich (vielleicht bald) so glücklich, Ihnen dieses Werk zu übersenden, so hoffe ich, Sie werden mit der Entwicklung und Darlegung des Wesens der Zeit zufrieden seyn. Sie sind aber auch, nebst höchstens zwey Menschen, der Einzige, den ich so über die Zeit reden hörte. In diesem Punkt ist fast alles Kantianer, oder beruhigt sich wenigstens darüber und schläft so zusagen an diesem Abgrund, der einmal aufgedeckt, für unser ganzes religiöses und wissenschaftliches Wesen einen ganz andern Gehalt geben wird.

Mathematische Beweise von übersinnlichen Sachen kann es nicht geben, weil hier alles auf Untersuchung beruht, nichts Dogma ist. Es lassen sich da nicht einmal feste Sätze hinstellen, wie von geometrischen Wahrheiten. Das Philosophiren ist zuletzt ein Erforschen der Wege Gottes, oder des Wesens, das da war, das da ist und das da seyn wird. Hier sind wohl Recherchen so nöthig, ja nöthiger, als in der Geschichte der Erde, der Geologie, oder in irgend einer anderen Historie. Die Faulheit, die sich vor Recherchen fürchtet, ist es, die alles mit der reinen Vernunft auf dem leichtesten Weg ausmachen möchte und desshalb Gott und seine Natur mit dem Verstand selbst in Widerspruch erklärt.

Was Sie mit einer Gewissheit, die keinen Zweifel verstattet, von Lessings Denkart in Bezug auf Mendelssohn mir mittheilten, war mir in sofern merkwürdig, als ich Jacobi'n, nicht einmal, von

dieser Seite im Unrecht glaubte. Bedenke ich, mit welchen Künsten wenigstens bey der gesammten nachgewachsenen Welt, jene Meynung hervorgebracht worden, die Sie bestreiten: so entsteht mir der Wunsch, den alten Mendelssohn noch in das ihm gebührende Recht auf Lessings wissenschaftliche Achtung wieder eingesetzt zu sehen, ehe die Meynung unwiderruflich auf ihm haftet. So wenig ich mit ihm sympathisire, so oft habe ich mir einen Mann seiner Klarheit zurückgewünscht, mit dem es doch möglich war, in's Reine zu kommen; um so mehr wünsche ich etwas zur Herstellung der Meynung über ihn in Ansehung jenes Punktes beyzutragen. Wollen Sie mit oder ohne Ihren Namen etwas über sein Verhältniss zu Lessing sagen (da sich sonst so bald nicht wieder Gelegenheit finden möchte), so biete ich Ihnen dazu eine Zeitschrift an, die ich demnächst herauszugeben gedenke und von der Ihnen Perthes das Nähere mittheilen kann. Sie sollten überhaupt so Vieles, das Sie mittheilen könnten, der Welt nicht vorenthalten. Ich bitte Sie, alles der Art, besonders literarische und historische Beyträge einstweilen jener Zeitschrift anzuvertrauen, die, ich hoffe es, einen lang gewünschten Vereinigungspunkt abgeben soll, indem sie nichts ausschliesst, was ganz und tüchtig ist und nur das Halbe, Lähmende, Tödtende, Unkräftige verfolgt. Dass Sie in Ansehung solcher Mittheilungen, bey denen es darauf ankommt, auf vollkommne Discretion rechnen dürfen, glaube ich Sie nicht erst versichern zu dürfen.

Leben Sie recht wohl, gedenken Sie meiner Bitte und erhalten Sie Ihre sehr werthe Gunst Ihrem

aufrichtigen verehrenden
Schelling.

An Kerner [Vgl. Sch.'s Leben I S. 93].

St.[uttgart], d. 13. Febr. 96.

Ich benutze Ihre Erlaubniss, Ihnen bald wieder zu schreiben, um so mehr, da mein letzter Brief so rasch und unbestimmt geschrieben war, dass er wohl einer Erklärung bedürftig seyn könnte. Ich hatte in diesem Brief Rhds.[3]) mit keiner Sylbe erwähnt, und

[3]) Reinhards.

zwar absichtlich, damit weder Sie noch er auch nur von ferne an eine Unbescheidenheit von meiner Seite denken können, die mir gewiss, soweit ich mich selbst kenne, fremd ist. Ich wollte bloss von Ihnen als Freund wissen, ob und wie man sich einige Zeit in Fr.[4]) oder in Hamburg aufhalten könne? Könnte ich wegen des erstern Punkts Rhds. Verwendung erhalten, so würde ich mich äusserst glücklich schäzen. Wegen des zweiten wollte ich bloss historische Nachricht, wie in Hamburg zu leben sein, und ob man sich dort ein Jahr ungefähr mit Schriftstellerei fortbringen könne? Ich weiss nicht, ob ich das lezte so deutlich gefragt habe. Aber mein Sinn war es. — Da ich gesonnen bin, in Deutschland einige Zeit einen literarischen Wirkungskreis zu suchen, so lange ich keinen andern kenne, — und Schriftstellerei ohnehin zum Gewerbemittel geworden ist — so würde mir das ziemlich gleichgültig seyn, wo ich für diesen Zweck lebe, und Hamburg hatte mir wegen der dort herrschenden Freiheit, und der Männer, deren Umgang ich mir vielleicht verschafft hätte, grössern Reiz, als irgend ein andrer Ort für mich. Es kommt alles auf die Forderungen an, die man an mich wegen meiner jezigen Stelle machen wird; ob ich sie beibehalte oder jenen Plan befolge. Doch genug und übergenug von mir!

Von hier aus kann meine Correspondenz wohl schwerlich sehr interessant für Sie werden. Ich bin zu kurz hier, als dass ich viele Bekanntschaften haben könnte — und den Geist des hiesigen Publikums kennen Sie. — Kämpf ist, wie Sie wissen werden, seit einiger Zeit hier. So viel ich merken kann, ist er — ausgebraucht, und die Hoffnung, die er sich machte, für seine Dienste in Basel [?] durch einen hiesigen Posten belohnt zu werden, war auf allzu grossen Glauben an die Erkenntlichkeit unsrer Machthaber gegründet. Unter der jezigen Regierung athmet man indess unendlich freier als unter der vorigen, da Heuchelei und Aberglaube jedem freien Geiste, wo er sich hinwendete, in den Weg traten. Die Verfolgung der Grundsätze hat aufgehört, und die Inquisitoren der vorigen Regierung scheuen das Licht. Dagegen ist der Geist

---

[4]) Fr. = Frankreich vgl. Sch's. Leben S. 94.

an Vergnügungen und Lustbarkeiten aufs neue erwacht, die fürstliche Familie selbst nimmt an allen Fröhlichkeiten der Stadt anteil, spielt Comödie, Masquerade u. s. w. Welche Wirkungen das haben wird, kann man schon jezt voraussehen. Indessen lebt man doch hier mit seinen Grundsätzen sicherer und freier, als irgendwo sonst in andern fürstln. Residenzen.

Ich hoffe, dass meine Correspond. für Sie mehr Interesse gewinnen wird, wenn ich aus meiner bisherigen eingeschränkten Lage getreten bin. Ist es nicht unbescheiden, so bezeugen Sie Rhd. in meinem Namen alle die Achtung, die man einem Manne seiner Art schuldig ist, und die Empfindungen, mit denen man sich gegen einen Vaterlandsgenossen hingezogen fühlt.

Glauben Sie mir wohl, dass ich Ihnen den Plan mit der Erziehungsanstalt, sobald ich Zeit gewinne, im Detail vorlege? Entschuldigen Sie mein eiliges Schreiben mit der Kürze der Zeit.

Ganz der Ihrige

Sch.

An Prof. Pfaff.

Leipzig, 6t. März 98.

Seitdem Du uns verlassen hast, liebster Freund, finde ich mich ganz einsam; ich eile Dir zu schreiben, um so wenigstens in die Ferne mit Dir zu reden. Die kurze Zeit, die wir zusammengelebt haben, wird mir unvergesslich seyn. Die galvanischen Experimente, die Du mir gezeigt hast, haben mir einige schlaflose Nächte gemacht. Die Kraft, die ich darin erblicke, sezt mich immer mehr in Verwunderung, je mehr ich darüber nachdenke. Du hast hier manche meiner Einfälle mit so vieler Güte aufgenommen, dass ich Dich um Erlaubniss bitte, Dir ferner einige mitzutheilen und Deine Meinung darüber zu hören. Was auch künftige Versuche finden werden, über die Idee zweier entgegengesezter Kräfte, (als gemeinschaftlicher Factoren der thierischen Bewegung) wird keine Erfahrung hinauskommen; mit dieser Idee hast Du a priori gleichsam die Gränze gezogen, innerhalb welcher unsre Begriffe stehen bleiben müssen. Ich betrachte alle weitere Versuche als blosse Bestätigungen dieses Dualismus der Principien in Nerven und

Muskeln; es bleibt nichts übrig, als die Natur dieser Principien näher zu erforschen. Du kannst dafür nichts entscheidenderes unternehmen als Versuche über den Ursprung und die Bestandtheile der electrischen Materie. Ich hoffe, dass wir uns, nachdem unsre Freundschaft so jugendlich angefangen hat, niemals fremd werden, und dass ich bisweilen etwas von Deinen Entdeckungen erfahre. Ich bin überzeugt, dass Du bestimmt bist, mit dem Galvanismus in's Reine zu kommen. — . . . . . Nicht einmal das Versprechen, Dir einen Brief für Jacobi zu schicken, kann ich erfüllen. Es war ganz unmöglich. Du erhältst aber einen Brief an Perthes, der Dich mit J. sogleich bekannt machen wird. Ich bitte Dich, ihm zu sagen, welche Hochachtung ich für ihn empfinde, und wie glücklich ich mich schäze, ihm bekannt zu seyn . . . .

Schelling.

13. J. G. Fichte.

[Hamburg. Mscr. IV, 53 No. 13.]

Gerstenberg[5]) an Villers.

Altona, 28. Aug. 1801.

. . Das Wort Intuition, so wie Kant es braucht, gerade ein Haupt- und Grundbegriff . . ., wodurch sich die Kantische Philosophie von der Fichtischen recht eigentlich unterscheidet . . . Ich möchte doch wissen, wie Fichte es anstellen wollte, . . . sich z. B. von der Patagonischen Grammatik, Prosodie u. s. w. eine intuitive Erkenntniss a priori zu verschaffen, wenn er nicht etwa, wider alle Erwartung, schon a posteriori im Besitz derselben ist . .

Jacobi, sagt mir unser Poel, wird sie bald in Paris selbst umarmen . . .

Altona, 5. Okt. 1802.

. . . Je mehr ich aber darüber nachdenke, desto dringender scheint mir — da ich doch sonst eben kein Symbolum Fidei in der Philosophie statuire — der Ausweg einer Formel zu werden, die ich etwa so ausdrücken möchte:

---

[5]) Der Dichter des Ugolino. Vgl. Isler, Briefe an Villers.

Ob wir

1. die absolute Richtigkeit der Kantischen Principien, und das Gegentheil davon,

2. die totale Richtigkeit der Fichtischen (des Fichtismus) ohne alle innern oder äussern Vorbehalt, ohne allen Syncretismus anerkennen? . . .

Caroline Schlegel an?

Jena, 9. Juni 94.

Fichte wird wahrscheinlich noch in diesem Monat Jena verlassen, er allein, denn die Frau muss bey dem Knaben bleiben, der nun seit 10 Wochen kränkelt, und so dass er beständige Wartung erfordert . . .

Schelling ist jetzt unser Tischgenosse. Steffens muss nun in Berlin seyn, ich bin begierig auf seine Bekanntschaft mit Fr. Schlegel und Schleyermacher. Hardenberg ist nicht hier gewesen.

A. W. Schlegel in Göttingen.

Jena, d. 10. May 99.

Dass Sie die Göttingische Welt erstaunlich weit zurück finden würden, sahe ich voraus — wenn nur Jena durch F.[ichte]s Entlassung nicht in der Folge eben dahin kommt! Es ist in seiner Sache eigentlich gar nichts geschehen weiter ausser die beyden Bittschriften der Studenten, die zweyte hatte St.[effens] aufgesetzt, sie war dem Anschein nach unterthänig, aber im Grunde äusserst keck, und hat gewiss die Herren recht sehr geärgert. Es wäre zu wünschen, dass sie gedruckt würde, weil in ihr der richtige Gesichtspunkt festgestellt, und die Hauptartikel von F.s Rechtfertigung angegeben sind; und zwar dass sie in einer gelesenen Zeitung gedruckt würde, wozu man das seinige gethan hat. Man muss nun sehen. F. muss den Druck seiner aktenmässigen Erzählung noch aufschieben, und kann unterdessen nicht verhindern, dass nicht Stücke daraus sollten bekannt gemacht werden. Er ist noch immer hier, und sein Aufenthalt scheint sich in die Länge zu ziehen. Jetzt hat er freylich auch keine Eil. Die Begebenheiten des Krieges (die uns unsererseits halb zur Verzweiflung bringen) mögen ihn sehr unentschlüssig machen, wohin er gehen soll.

Jacobis Brief ist äusserst seelenvoll und beredt. Das philosophische darin steht ganz auf der rechten Höhe, und so kräftig und schöne Worte sind über F. noch nicht gesprochen worden. Dagegen kann ich in seine Religion gar nicht eingehen — sie ist mir Aberglaube, ja der ganze Brief hat mich eigentlich überzeugt, dass Religion ohne Aberglauben gar nicht möglich ist, und dass daher die Philosophen besser thäten, die theologische Terminologie ganz abzuschaffen und nicht mehr von dem bewussten alten Herrn zu reden. Jak. erklärt F. für einen Atheisten — und ich glaube, dass er darin Recht hat, denn F. ist nun einmal ganz und durchaus ein Philosoph, und der Theismus ist philosophisch unmöglich. Ich wollte F. hätte nicht nöthig gehabt, sich überhaupt über seine Theologie zu vertheidigen, was er freylich wegen des Scheiterhaufen thun musste, und hätte sich ganz ins Gebiet der Sittlichkeit zurückgezogen. — Dann missbilligt Jak. die Einrückung der Aufsätze, auch des Fichteschen, und zwar mit Wendung, die offenbar darauf geht, dass er eine esoterische und eine exoterische Wahrheit statuirt, und den gemeinen Mann das depons des cartes nicht will sehen lassen — ein Aristokratisches Princip, welches ich nun gar nicht leiden kann. Aus diesen Rücksichten kann ich die Bekanntmachung des Briefes nicht wünschen, ob sie gleich von der philos. Seite sehr interessant wäre.

14. Fr. H. Jacobi.

Jakobi an Pastor Schulze in Hamburg.

Eutin, d. 21. Juni 1804.

. . . Mein Sohn ist ein fröhlicher Mensch, und meine Tochter Kläre voll Lachen wie Anna; die ganze Wirtschaft, denke ich, soll Ihrer Caroline behagen. Aus dem Philosophiren zwischen uns beyden mag daneben werden, was kann.

Reinholds Recension der Schellingslehre hat meinen Vorsatz, ein System meiner Ueberzeugungen zu schreiben, neu belebt. Wenn aber meine schlechte Gesundheit, wie ich zu fürchten Ursache habe, seine Ausführung mir nicht mehr erlauben sollte, so werden meine besseren Jünger diesen Mangel mehr als ersetzen. Unter diesen

steht mir Cajetan Weiller[6]) oben an, seit ich seine Anleitung zur freyen Ansicht der Philosophie gelesen habe. Tief ins Herz hat dieser Mann mir gesehn, und darum eine Menge Dinge, die ich zwar im Gespräch mit meinen Freunden oft geäussert, aber nie öffentlich bekannt gemacht habe, mir frisch vor dem Schnabel meines Gänsekiels wegnehmen können, welches ihm Gott vergelten möge. — Auch Jean Paul schreibt jetzt ein köstliches Buch hinter seinen Flegeljahren, welche ihm die Welt vergessen möge.

An Elise Reimarus.

2. Jan. 1805.

. . . Was die Herderin mit ihrem: Sie haben ihn gemordet sagen will, haben wir auch nicht ganz verstanden. Goethe allein betrifft es nicht, denn sie hat auch schon in einem früheren Brief an Luise gesagt: er wäre am gebrochenen Herzen gestorben und schien damit weit umstossenderes in seiner ganzen Lage andeuten zu wollen. Die arme Frau jammert uns sehr; aber ihr gar zu gierig ängstliches Getriebe um Abnehmung der Werke ihres Mannes, die sein Denkmal heissen, und wobey gar zu deutlich ihr durchaus um das Geld zu thun ist, benehmen dem Mitleid das Rührende und der ganzen Sache das Schöne des geliehenen Nahmens. Perthes hat auch uns geschrieben, dass ihr die grosse Summe von 21000 Thl. von dem Verleger gesichert sey, das lässt sich aber mit dem sonderbaren eigenen Getriebe der Frau nicht reimen . . .

Briefe Reinhards an Villers. No. 10.
[Hamburg. Mscr. IV, p. 58.]

Hambourg le 25 Germinal 11.

. . . Le pauvre Jacobi est presque toujours malade à jour passé. Son écuyer Köppen l'entretient et le console; mais aussi comme il le fait plus souvent parler philosophie il ramure plus souvent la migraine . . .

---

[6]) Vgl. Ueberweg Grundriss III[7] S. 298.

Hambourg, le 2 Trimaire 11.

. . . M. Jacobi ayant écrit qu'il irait passer quelques jours à Lubec, je vous prie à mon tour de lui remettre la lettre ci-joinde.

M. Jacobi se propose de passer quelques mois de l'hiver à Hambourg. Voilà peut être un motif qui pourra vous attirer chez nous . . .

Hambourg, le 9. Florial 11.

. . Jacobi a achevé son travail. Ainsi il ne se dérobera plus ou printems; c'est le printems qui se dérobe . . .

15. Schleiermacher.

Herrn Geh. Ob.-Leg.-Rath Schulze Hwlgb.

Sie erwähnten neulich einmal einer neuen Ausgabe des Menexenus od. Schrift über ihn. Können Sie mir an die Hand gehen so werden Sie mich verbinden, da ich jetzt eben dabei bin meine Uebersetzung zu retouchiren.

Schleiermacher
28/3. 25.

XXIV.

Zur Sozialphilosophie der „Staatsromane".

Von

Ludwig Stein in Bern[1]).

Die Staatsromane bilden ein Litteraturgebiet gar eigener Art. Sie lassen sich in keine der bestehenden litterarhistorischen Schemata ungezwungen einfügen. Schweben sie doch durchweg in der Mitte zwischen müssigem Spiel der Einbildungskraft und pedantischer Lehrhaftigkeit, zwischen dem harmlos neckischen Geplauder des tändelnden Poeten und dem leidenschaftdurchglühten Pathos des Revolutionärs. In der Form „sentimentale Idylle", wie Erwin Rohde die Staatsromane mit einem Schiller'schen Ausdruck glücklich bezeichnet[2]), im Inhalt und ihrer Tendenz nach meist blutige Wirklichkeit bergend, erzeugen sie vermöge dieser ihrer Zwitternatur im Leser jene seltsam anheimelnde, geheimnissvolle Zwielichtstimmung, welche sich häufig genug in einen sozialphilosophischen Mysticismus umsetzt.

Die Einordnung der Staatsromane in eine bestimmte litterarische Kategorie erscheint uns irrelevant; ebensowenig können wir uns sonderlich für die Frage erwärmen, nach welchen Gesichtspunkten die einzelnen Staatsromane zu gruppiren seien. Ob man nämlich mit Robert von Mohl folgende zwei Gruppen der Staatsromane annimmt: I.) die Schilderung frei geschaffener staatlicher und gesellschaftlicher Zustände (von Plato bis Cabet), II.) die

[1]) Ein Kapitel des demnächst bei Enke in Stuttgart erscheinenden Werkes „Die soziale Frage im Lichte der Philosophie".

[2]) Der griechische Roman und seine Vorläufer, S. 196.

Idealisirung bestehender Einrichtungen (Xenophon's Kyropädie bis zu den Schriften Albrecht von Haller's)[3], oder mit Friedrich Kleinwächter[4]) die Zweitheilung in politische und volkswirthschaftliche Staatsromane bevorzugt, ist für die Zwecke unserer Untersuchung eine Frage von nur untergeordnetem Belang. Nicht ihr Ideengehalt, sondern nur die symptomatische Bedeutung, welche wir dem Auftauchen der Staatsromane im Prozesse der sozialphilosophischen Evolution beizumessen nicht umhin können, nöthigt uns, dieser Litteraturgattung eine einlässliche Betrachtung zu widmen. Dabei ist es weniger der philosophische Gehalt, denn die psychologische Wirkung, welche das Auftauchen der Staatsromane im sozialphilosophischen Milieu des betreffenden Zeitalters hervorgerufen haben, was uns veranlasst, den Staatsromanen im Rahmen einer historischen Skizze der Sozialphilosophie einen eigenen Platz anzuweisen. Denn im Grunde waren weder die Verfasser der Staatsromane durchweg Philosophen, noch können diese Romane selbst ihrer überwiegenden Mehrzahl nach als philosophische Leistungen angesehen werden. Aber die Stimmung, welche das Erscheinen der Staatsromane in dem für sozialphilosophische Probleme empfänglichen Theil der Menschheit erzeugt haben, hat einen starken Stich in's Philosophische. Hat doch aller Utopismus etwas vom sozialphilosophischen Mysticismus an sich. Wie man nun den Mysticismus überhaupt als jenen ständigen Schatten bezeichnen könnte, welcher dem rein philosophischen Denken auf allen seinen Wegen vorausgeht, so den Utopismus als den mystischen Schatten der werdenden Sozialphilosophie.

Von vorne herein leuchtet wohl ein, dass jeder Staatsroman seinem Wesen nach nur stammelnder Ausdruck einer augenblicklichen politischen oder sozialen Krise ist. Bei erträglichen politisch-sozialen Verhältnissen liegt kein Ansporn zur Erdichtung eines Fabellandes oder utopistischer Staatszustände vor. Man kann

---

[3]) Robert v. Mohl, Geschichte und Litteratur der Staatswissenschaften I, 171 ff. u. S. 203. Die Litteratur über die Staatsromane ist hübsch zusammengestellt, Schlaraffia politica, Leipz. 1892, S. 294.

[4]) Die Staatsromane, Wien 1891, S. 7.

sicher sein, nur dann und dort auf Utopien zu stossen, wo die politischen und sozialen Wirrnisse sich bis zur Unerträglichkeit gesteigert haben. Ob man dabei an die Philosophen Platon, Xenophon und Zeno, an die Dichter Theopomp, Hekatäus, Euhemerus und Jambulus denkt; ob man sich das Zeitalter des Thomas Morus vergegenwärtigt, oder an Bacon, Campanella, Harrington und Vairasse sich erinnert; ob das Zeitalter Morelly's und Rousseau's oder das Cabet's in's Auge gefasst wird; ob man endlich an die mächtige Wirkung denkt, welche vor wenigen Jahren Edward Bellamy's „Looking backward", an welche die Utopien Hertzka's, Gregorovius' u. A. nicht heranreichen, erzeugt hat: einerlei! Das Zeitalter, welches diese Utopien gebar, war stets ein politisch und sozial eminent bewegtes. Von den griechischen Utopien zeigt dies bereits in seiner bekannten feinsinnigen Weise Erwin Rohde[5]): „Seit ungeheure Ereignisse die Grundlagen althellenischer Staatenordnung erschüttert, eine auflösende Bildung auch in dem Einzelnen die sicheren Instinkte einer unbedingten Einordnung in die Organisation des Ganzen gelockert hatten, musste nun freilich auch die philosophische Kritik, wenn sie an dem Ideale einer durch abstrakte Ueberlegung gewonnenen Vorstellung von den Zielen des Staatslebens die thatsächlichen Verhältnisse der griechischen Städte und Staaten mass, das Ungenügende einer überall durch Noth und Zufall bestimmten und eingeengten Wirklichkeit unmuthig empfinden. Der Philosoph mochte sich durch Aufstellung der Gesetze eines Idealstaates über die blosse Negation des Wirklichen und Gegenwärtigen erheben, aber auch so kam er über unbefriedigte Forderungen und Wünsche nicht hinaus . . . Dieser Drang, das begrifflich so Deutliche nun auch im künstlerischen Bilde anzuschauen, trieb ihn mit Nothwendigkeit zur Erschaffung jener Dichtungsgattung, die man nach Schiller's Terminologie sehr wohl als „sentimentale Idylle" bezeichnen könnte, zur Ausführung eines poetischen Bildes nämlich: in welchem der Kampf, die Spannung, die Noth der mangelhaften Wirklichkeit völlig abgeworfen wird, und das reine Ideal des

[5]) A. a. O. S. 196f.

Denkers in freier und stolzer Gestalt sich als das echte Wirkliche darstellt."

Nicht anders erging es unserer Gegenwart, als Bellamy's sensationeller Staatsroman vor wenigen Jahren erschien. Wer nämlich feinhörig auf den Pulsschlag unserer Zeit lauscht, dem wird es kaum entgehen können, dass auch wir uns augenblicklich in einem mächtigen Gährungszustande, in einer augenscheinlichen gesellschaftlichen Krise befinden. Die alten Begriffe von Staat und Gesellschaft verblassen und verschwimmen immer mehr und mehr, während die neuen sich aus ihrem Dämmerzustand noch nicht zu merklicher Schärfe herausgearbeitet haben. Gewaltig brodelt es in den Köpfen. Man fühlt es mit der Stärke des Instinkts, dass man sich am Vorabend umwälzender, weltbewegender Ereignisse befindet; nur wagen es die Wenigsten, die letzten Consequenzen der uns bevorstehenden Erschütterung auszudenken.

Nun taucht eines Tages in einem entlegenen Erdenwinkel ein bis dahin völlig unbekannter Schriftsteller auf, der die uns peinigende Kluft der sozialen Revolution mit einem feingewobenen, rosenfarbenen Schleier verdeckt und uns solchergestalt einen berückenden Ausblick in das gelobte Land der sozialen Verheissung gewährt. Ist es da ein Wunder, wenn ihm alle Herzen freudig entgegenschlagen; wenn man sich von Bellamy z. B. in einen poetischen Opiumrausch lullen lässt, um die Schrecknisse der Uebergangsperiode zu verschlafen und zu verträumen? Wäre Bellamy's Buch nur halb so gut geschrieben, als es in Wirklichkeit ist: die Wirkung wäre doch keine wesentlich geringere gewesen; denn unsere Zeit ist für eine neue Utopie reif. Auf einen empfänglicheren Boden, als den heutigen, ist keine der zahlreichen früheren Utopien gefallen. Und hätte Bellamy das Buch nicht geschrieben, so hätte sich sehr bald ein Anderer dazu gefunden, der diese Aufgabe — mit reicherer Einbildungskraft ausgestattet und auf Grund einer umfassenderen Bildung — vielleicht noch glücklicher als Bellamy gelöst hätte. Jede Zeit erzeugt den Mann, den sie braucht, um aus den gegebenen Vorbedingungen die Herolde einer neuen Entwicklungsstufe auszugestalten.

Die Utopisten aber sind solche Herolde, welche das Heran-

rauschen einer neuen Zeit, d. h. einer höheren Entwicklungsstufe jeweilig künden. Man kann nämlich die merkwürdige Beobachtung machen, dass, in der Neuzeit zumal, jeder weitergreifenden und in die Tiefe gehenden sozialen Bewegung ein Utopist als Fahnenträger vorangegangen ist.

Die erste neuzeitliche Utopie ist die des Thomas Morus (erschienen 1516). Ein Jahr darauf schlug Luther in Wittenberg seine 95 Thesen an und gab damit das Signal zum Ausbruch der Reformation, deren Ziele zwar religiöser Natur waren, deren Ausgangspunkt jedoch ein sozialer gewesen ist. Denn der Bauernkrieg von 1525, welcher der Reformation mächtig vorgearbeitet hat, war im Wesentlichen eine — freilich unbewusste — soziale Bewegung. Ein Wendel Hipler, Thomas Münzer oder Johann von Leyden waren, historisch betrachtet, sozialistische Schwärmer, die freilich mehr aus Instinkt, aus dem Drang der unerträglich gewordenen Verhältnisse heraus, denn nach bewussten sozialen Prinzipien die Fahne der Revolution entfaltet haben.

Etwa ein Jahrhundert später findet die Utopie des Thomas Morus eine bemerkenswerthe Reihe von berufenen und unberufenen Nachahmern. Der englische Lordkanzler Bacon schreibt seine Nova Atlantis (1621), Campanella seinen Sonnenstaat (1630), Harrington seine Oceana (1656), Vairasse seine Histoire des Sevarambes (1677), — lauter Staatsromane, die nach dem Muster der Utopie eine glückselige Insel schildern, wo politische und soziale Idealzustände herrschen. Und was folgt historisch auf diese Wiederbelebung des Staatsromans? Wieder eine grosse soziale Bewegung, welche um die Mitte des 17. Jahrhundets (1648) in England ausbrach, deren Adepten man in der Geschichte als „Levellers“ bezeichnet. Aus diesen Puritanern oder Levellers, die sich durch stark kommunistische Tendenzen auszeichneten, zweigte sich die grosse Secte der Quäker ab, aus denen wieder die sozialistische Secte der Shaker, die sich über ein Jahrhundert lang unter streng kommunistischen Verhältnissen erhalten hat, herausentwickelt hat.

Im 18. Jahrhundert schrieb Morelly den Staatsroman „Basiliade“ (1753), zu deren Vertheidigung er zwei Jahre darauf (1755) seinen „Code de la nature“, ein sozialistisches Manifest, herausgab.

Rousseau schreibt seine „neue Heloïse“ (1671). Und was war die Folge? Die grosse französische Revolution, die von Hause aus einen stark sozialistischen Beigeschmack hatte, der jedoch durch das Ueberwiegen des bürgerlichen Elements vorerst noch zurücktrat.

Ein weiteres Jahrhundert später endlich erschien der letzte Staatsroman in grossem Stile, Cabet's Voyage en Icarie (1842). Hier sind die Grundlinien eines kommunistischen Staatswesens scharf und fest gezogen, auch die Details der kommunistischen Staatseinrichtung in allen Verzweigungen mit einer fast pedantisch zu nennenden Genauigkeit angegeben — ganz ähnlich wie bei Bellamy, der sich überhaupt vorwiegend an Thomas Morus und Cabet angelehnt hat. Was folgte nun historisch auf Cabet's Voyage en Icarie 1842? Das blutige Revolutionsjahr 1848, aus dessen Schosse der deutsche Sozialismus hervorging, der, wie es scheint, dazu berufen ist, die geschichtliche Stellung des Sozialismus scharf auszuprägen. Es kann unmöglich ein blosses Possenspiel des Zufalls sein, wenn bisher, wie wir nachgewiesen haben, auf jeden bedeutsamen Staatsroman eine grosse soziale Bewegung gefolgt ist. Die Regelmässigkeit der Aufeinanderfolge verbietet eine solche Auslegung. Aus dieser historischen Zusammenstellung muss die philosophische Betrachtung, die ja der Gesetzmässigkeit in den Erscheinungsformen der geschichtlichen Begebenheiten nachzuspüren hat, vielmehr mit Nothwendigkeit folgern, dass zwischen dem Erscheinen der Staatsromane und dem Ausbrechen grosser sozialer Bewegungen ein enger Causalnexus herrschen muss. Jedesmal, wenn die materiellen und geistigen Bedingungen zu einer mächtigen sozialen Bewegung in der Gesellschaft gegeben sind, treibt die Zeit einen Staatsroman in grösserem Stile aus sich heraus, der das Hereinbrechen einer Revolution etwa ähnlich ankündigt, wie das ferne verzitternde Rollen des Donners den Ausbruch eines Gewitters anzeigt. Und so sind denn die Utopisten recht eigentlich nur die poetischen Sturmvögel, die das orkanartige Heranrauschen einer neuen Zeit künden.

In dieser geschichtsphilosophischen Beleuchtung gesehen, gewinnen die Staatsromane erst eine symptomatische Bedeutung. Sie bilden ein Sturmsignal, das mahnend und warnend an die jeweilige

Gesellschaft ergeht, selbst die bessernde Hand an die Schäden der betreffenden Gesellschaftsordnung anzulegen, um den verheerenden Wirkungen des sonst unvermeidlich hereinbrechenden Sturmes vorzubeugen.

Einige dieser Staatsromane, namentlich solche, die entweder Philosophen zu Verfassern haben, oder sich durch ihren philosophischen Gehalt auszeichnen, mögen hier mit der dieser Litteraturgattung gegenüber gebotenen Knappheit skizzirt werden. Zu erschöpfender Behandlung aller Staatsromane liegt umsoweniger Anlass vor, als das vortreffliche Büchlein „Schlaraffia politica, Geschichte der Dichtungen vom besten Staate", das einen anonym schreibenden Heidelberger Professor zum Verfasser hat, in anmuthigster Form wissenschaftlich befriedigende Auskunft gewährt[6]).

Mit dem Typus aller Staatsromane, mit Platon's „Staat" haben wir uns an anderer Stelle bereits wissenschaftlich ebenso auseinandergesetzt, wie mit Zeno's „Politie" und Plotin's phantastischen Plan einer „Platonopolis". Es erübrigt also an dieser Stelle nur noch auf die platonische Atlantissage zu verweisen, deren mythischer Charakter heute ausser Frage steht. Diesem ältesten Denkmal einer sozialen Utopie, dem Franz Baco von Verulam eine „Nova Atlantis" vielleicht ebenso zur Seite gestellt, wie er dem Organon des Aristoteles ein „Novum Organon" entgegengesetzt hat, haften bereits viele Merkmale einer kommunistischen staatlichen Daseinsform an. Die „Atlantis", d. h. das um 9000 Jahre rückwärts projizirte Athen, deren Einrichtungen Platon andeutungsweise im Timäus[7]), ausführlicher im unvollendet gebliebenen Kritias[8]) geschildert hat, vereinigt bereits mit der gütergemeinschaftlichen Produktion jene Kasteneintheilung, wie sie der platonische „Staat" konsequent durchgeführt hat. In einer Beziehung war die platonische Atlantissage

[6]) Anspruchsvoller, aber wissenschaftlich unzulänglich ist Kleinwächter. „Die Staatsromane, Wien 1891; vgl. meine Anzeige, Archiv für Gesch. der Philos. Bd. VI, S. 436—439.

[7]) p. 20 D—25 E.

[8]) p. 110 ff.; die Litteratur über die Atlantissage in „Schlaraffia politica" S. 295; dazu O. Kern, zu der platonischen Atlantissage, Archiv für Gesch. d. Phil. Bd. II, S. 175 ff. F. Sander, über die platonische Insel Atlantis, Bunzlau 1893.

weit mehr vorbildlich für die späteren Staatsromane, als selbst der platonische „Staat", indem nämlich die Ueppigkeit der Vegetation, der Reichthum gewerblicher Erzeugnisse, sowie die von Edelmetallen „strotzenden Paläste und Tempel" wohl in der „Atlantis", nicht aber im „Staat" heimisch sind. Gerade die Schilderung des schwelgerischen Ueberflusses bildet ja das Characteristikum der meisten Staatsromane.

Xenephon's „Kyropädie" wird nur uneigentlich zu den Staatsromanen gezählt. Es handelt sich hier weit eher um das Prototyp eines Fürstenspiepels, wie er unter dem Titel „de regimine principum" selbst im Mittelalter sporadisch auftauchte und besonders im Zeitalter der Renaissance im Schwange war, denn um einen eigentlichen Staatsroman. In der Person des älteren Cyrus wird uns[9]) die Idealgestalt eines Herrschers geschildert. Dem kommunistischen Grundzug des platonischen Staats steht in der Kyropädie das Modell einer aristokratischen Monarchie gegenüber. Nicht das Innenleben der Gesellschaft, deren Funktionen kaum gestreift werden, sondern das Aussenleben des Idealfürsten, welches Xenophon mit der pedantischen Akkuratesse eines Oberceremonienmeisters schildert, bildet den Inhalt und die Tendenz dieses Buches. Die behagliche Breite, welche er den Funktionen der verschiedenen Hofchargen und Verwaltungskörper widmet, kommt der Geschichte der Nationalökonomie eher zu Gute, als der der Sozialphilosophie. Ebenso interessiren die in der Kyropädie entwickelten Erziehungsgrundsätze die Pädagogik weit eher, als die historische Erforschung der sozialen Probleme, zumal sich von diesen in dem vielgelesenen Schulbuch kaum eine dürftige Spur findet. Und mag immerhin Xenephon's Kyropädie das Modell gewesen sein, nach welchem Albrecht von Haller seinen „Fabius und Cato" (1774), „Uson" (1771) und „Alfred" (1774), Fénélon seinen „Télémaque", sowie die anderen zahlreichen Verherrlicher von Idealfürsten[10]) ihr resp.

---

[9]) Kyropädie, I 5, besonders VII u. VIII.

[10]) Vgl. darüber, Schlaraffia politica, 146 ff. In der französischen Litteratur des 16. Jahrhnnderts spielt „La Mesnagerie de Xenophon" keine geringe Rolle (man denke an Montaigne und la Boétie). Besonders der Herzog von Sully war von Xenophon's Kyropädie inspirirt; vgl. Espinas, histoire des doctrines économiques, Paris, 1896, p. 128 ff.

Exemplar gezeichnet haben, so darf eben nicht übersehen werden, dass auch die Copien der „Kyropädie" nur sehr lose mit jener Litteraturgattung zusammenhängen, die wir oben als Staatsromane charakterisirt haben. Den übrigen Staatsromanen der griechischen Diadochenzeit, als da sind: das achte Buch der philippischen Geschichten des Historikers Theopomp[11]), die kimmerische Stadt des Hekatäus von Abdera[12]), das panchäische Land des Euhemerus[13]), dessen „heilige Urkunde" ein vollkommen utopistischer Reiseroman ist, die Südseeinsel des Jambulus[14]) u. s. w., wohnt ein so winziger sozialphilosophischer Gehalt inne, dass wir sie füglich an dieser Stelle — unter Hinweis auf die trefflichen Ausführungen Rhode's — übergehen können.

Das christliche Mittelalter hat einen eigentlichen Staatsroman nicht gezeitigt. Selbst die Chiliasten haben es bei allem Ueberschwang zu einer umfassenden, in sich geschlossenen Schilderung des tausendjährigen Reiches nicht gebracht. Die ausgedehnte Litteratur der Millenarier setzt erst im Reformationszeitalter ein, um sich bis in unsere Gegenwart hinein ungeschwächt fortzuspinnen[15]). Die Allerweltssage von „Barlaam und Josaphat" ist mehr Fürstenspiegel, als Staatsroman. Die arabische Cultur hat freilich einen socialphilosophischen Roman grossen Stiles, den Hai ben Yokthan des ibn Tophail, hervorgebracht, welcher in der reichen Litteratur der „lauteren Brüder" lebhafte Nachfolge geweckt hat. Die vergleichsweise reifen sozialphilosophischen Einsichten, die den Roman ibn Tophail's auszeichnen, haben uns indess veranlasst, an anderer Stelle das Werk zu besprechen, so dass wir an dieser auf die betreffenden Ausführungen ebenso verweisen müssen, wie auf die dort geschilderten sozialen Bewegungen der Chiliasten und Wiedertäufer, die ja als praktische Utopisten durch die Nabelschnur der Millenariumslitteratur mit den Staatsromanen verwachsen sind[16]).

---

[11]) vgl. Rhode a. a. O. S. 204.

[12]) Ebda, S. 208 ff.

[13]) Ebda, S. 220 ff.

[14]) Ebda, S. 224 ff.

[15]) Vgl. A. Sudre, Gesch. des Communismus etc. Berlin 1882, S. 145 ff., sowie den Nachtrag „moderne Millenarier", S. 447 ff.

[16]) Es geschieht dies in der 19., „Die Sozialphilosophie der Patristik und

Zwischen der Erweiterung des geographischen Gesichtskreises eines Volkes und dem Auftauchen von Staatsromanen besteht ein psychologisch naheliegender Causalzusammenhang. Das Erschliessen neuer Erdtheile mit völlig abweichenden sozialen Institutionen der dort hausenden Menschenrassen verleiht naturgemäss der ethnologischen Phantasie neue Schwingen. Schon im Alterthum ist ein Zusammenhang zwischen dem „Weltreich“ Alexander's und dem „Idealstaat“ Zeno's bemerkt worden. Ebenso scheint uns zwischen der Entdeckung Amerika's und der Utopie des Thomas Morus ein tieferer, feinspüriger historischer Beobachtung sich unabweislich aufdrängender Causalnexus zu bestehen. „Unzweifelhaft ist Thomas Morus auf seine Ideale geführt worden durch die Schilderungen, die Reisende, ja die sogar schon der erste Reisebericht des Columbus von den Zuständen auf den Antillen und anderen amerikanischen Inseln gegeben hatten. Wir hören dort, abgesehen von der entzückenden Natur, der körperlichen Grösse und Gesundheit u. dgl. m. von einer Staatsverfassung und von Einrichtungen, die wir ganz deutlich in der Utopie wiedererkennen; ja selbst Einzelheiten, wie z. B. die Verwendung des Goldes scheinen unmittelbar übernommen zu sein“ [17]). Lässt doch Morus die erzählende Hauptperson seines Staatsromans, Raphael Hythlodaeus, an der Expedition des Amerigo Vespucci theilnehmen, woraus ja zur Genüge erhellt, in wie naher Ideenassoziation die Entdeckung Amerika's zur Conception der Utopie steht. Bei der Reichhaltigkeit der Litteratur über Thomas Morus und seine Utopie [18]) wird man von uns weder eine Schilderung der bekannten Lebensschicksale, noch eine Würdigung des litterarischen Charakters dieses merkwürdigen

---

Scholastik“ betitelten Vorlesung unseres im Erscheinen begriffenen Werkes über „die soziale Frage im Lichte der Philosophie“

[17]) Schlaraffia politica, S. 63.

[18]) Der Titel der ersten Auflage lautet: De optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia, 1515—16. Ueber Morus vgl. das tüchtige Buch von Karl Kautsky, Thomas Morus u. seine Utopie, Stuttgart 1888, sowie die einschlägige Litteratur über die Staatsromane. Einen zuverlässigen Text der Utopie verdanken wir Vict. Michels und Theob. Ziegler, Thomas Morus Utopia (lateinische Litteraturdenkmäler des XV. u. XVI. Jahrh. herausg. von Max Herrmann), 11. Heft, Berlin, Weidmann, 1895.

Mannes erwarten. Wir setzen vielmehr die Kenntniss der Persönlichkeit des Morus ebenso wie die der übrigen von uns behandelten Sozialphilosophen stillschweigend voraus.

Dass die Utopie (gebildet von οὐ τόπος = Nusquama = Nirgendheim) nach Anlage und Absicht mehr war, als eine müssige humanistische Spielerei, geben wir Kautsky unbedenklich zu[19]). Sie ist vielmehr die bitterste, galligste Satire auf die gesellschaftlichen Zustände jenes Zeitalters im Allgemeinen, sowie die englischen, die dem angehenden Grosssiegelbewahrer des Inselreiches doch am Nächsten lagen, insbesondere. Die erbarmungslose Kritik, welche Morus im ersten Theil seiner Utopie an den sozialen Zuständen seines Zeitalters, besonders aber seiner Heimath geübt hat, war vielleicht für die Entstehung sozialphilosophischer Ideen und sozialpolitischer Parteien entscheidender, als die positive Ausmalung der Rechtssitten und Staatsinstitutionen der Insel „Nirgendheim". Thomas Morus' „Utopien" bildete in Verbindung mit der Erweiterung des geographischen Gesichtskreises jener Zeit den Sauerteig in dem nunmehr erfolgenden Gährungsprozess der sozialphilosophischen Ideen. In Wirklichkeit wird erst mit dem Erscheinen von Thomas Morus' „Utopie" die „soziale Frage" aufgerollt.

Das fermentirende Element in der Utopie war indess weniger ihr positives Staatsideal, das für jeden nüchtern Denkenden neben manchem Lockenden gar vieles Anstössige und Abstossende enthält, sondern weit eher ihre beissende und zersetzende Kritik des Bestehenden. Aus dieser Kritik sog der nunmehr hervorkeimende Sozialismus sein bestes Mark. Von jeher und bis auf den heutigen Tag liegt die starke Seite des Sozialismus in der Schwäche seiner Gegner. — Verglichen mit dieser sozialphilosophischen Tragweite der Utopie ist ihr Inhalt und philosophischer Gehalt ein dürftiger zu nennen.

Ueber die wirthschaftliche Einrichtung der Fabelinsel orientirt uns der folgende knappe Bericht Raphael's[20]). Die Insel zählt

---

[19]) A. a. O. S. 265 ff. Auch der jüngste Interpret der Utopia, Gustav Louis, Programm, Berlin 1895, S. 15, verwahrt sich dagegen, in der Utopia eine einzige grosse Facetie zu erblicken.

[20]) Vgl. „Schlaraffia politica", S. 49.

vierundzwanzig ganz gleichmässig erbaute Städte; alle Anstalten und Einrichtungen, Gesetze und Gebräuche sind gleich. Jeder Stadt ist ein Minimum von zwanzigtausend Schritten Grundgeländes zugewiesen, dessen Bebauung unter einzelne Ackerbaufamilien vertheilt ist, jede Familie besteht aus vierzig Männern und Frauen und zwei Sklaven. Alljährlich kehren zwanzig Ackerbauer, die zwei Jahre Ackerbau getrieben haben, in die Stadt zurück und werden durch zwanzig andere ersetzt.

Werthvoller sind uns die Grundlinien der Staatsverfassung, wie sie Morus gezogen hat. Je dreissig Familien wählen jährlich einen Vorsteher (Phylarchen) und aus der Zahl der Vorsteher wird dann in geheimer Abstimmung unter vier Kandidaten ein Fürst auf Lebenszeit erwählt, dem die übrigen Vorsteher als Beamte beigeordnet sind. Ausser dem Ackerbau hat Jeder ein seinen Fähigkeiten und Neigungen entsprechendes Handwerk zu erlernen, doch ist es Jedem gestattet, später zu einem anderen Handwerk überzugehen (ganz so auch bei Bellamy). Gleiche Handwerke gruppiren sich zu einer Familie. Die Arbeitszeit ist auf sechs, die Schlafenszeit auf neun Stunden festgesetzt. Bei intensiverer Arbeitsweise ist die Kraftverschwendung eine geringere, so dass sechs Stunden für die Deckung der Lebensbedürfnisse ausreichen[21]). Dann folgt ein gemeinsames Mahl, das, namentlich an den Abendmahlzeiten, durch Gesang, Spiel und Unterhaltung gewürzt wird. Die übrige freie Zeit wird für die Ausbildung des Geistes verwendet, zum Selbstlernen oder zur Anhörung von Vorträgen, welche von Priestern und Solchen gehalten werden, die sich durch Talent dazu qualifiziren. In jedem Stadtviertel ist ein Markt, wohin alle Bewohner der Insel ihre Waaren bringen und gegen andere eintauschen; hier wird nicht übervortheilt, denn jeder nimmt nur das Nothwendige. Wanderlustige können einen Pass zur Reise erhalten, brauchen aber Nichts mitzunehmen, da sie ja auf der Insel überall zu Hause sind und unentgeltlich gespeist werden. In Utopien giebt es natürlich keine Geld-, vielmehr nur reine Naturalwirthschaft.

---

[21]) Der Normalarbeitstag kann je nach Bedürfniss laut Volksbeschluss verkürzt oder verlängert werden.

Was an Naturproducten jährlich erübrigt wird, bringt man in's Ausland, wo es eingetauscht oder an Arme verschenkt wird. Gold und Silber soll man zu Schmutzgefässen, bezw. Nachtgeschirren verwerthen, um sie im Fall der Noth veräussern zu können. Die Juwelen dienen nur als Kinderspiele. Alle legen sich in ihren Freistunden auf Wissenschaften und Erfindungen, wobei man sich erinnere, dass das Buch unter dem Zeichen der Entdeckungen geschrieben ist. Verbrecher werden zu Knechten herabgewürdigt, die in Ketten gehen und die schwersten Arbeiten verrichten. Hingegen werden Einwanderer aus anderen Staaten fast so mild wie Bürger behandelt. Mädchen dürfen nicht vor dem achtzehnten, Männer nicht vor dem zweiundzwanzigsten Jahre heiraten. Die Ehe ist heilig und darf nur in besonderen Ausnahmefällen gelöst werden. Man sieht, dass Morus trotz seines Radikalismus weit davon entfernt ist, die freie Liebe zu verkünden. Ein Strafgesetzbuch giebt es nicht; über Verbrechen wird von den Richtern nur von Fall zu Fall entschieden, wie die Bewohner Utopiens denn überhaupt sehr wenige Gesetze haben, die aber jeder Bürger genau kennen muss. Staatsangelegenheitendürfen nie in öffentlichen-Verhandlungen besprochen werden; wer dies privatim thut, den trifft Todesstrafe! Der Krieg ist bei ihnen verpönt; sie halten ihn für etwas Thierisches und Verwerfliches. Nichts ist ihnen lächerlicher denn Kriegsruhm, wenn sie gleich sonstigem Ruhm nicht abhold sind, da sie ja ihren berühmten Männern Statuen setzen, um die Jugend anzueifern und aufzumuntern. Trotz alledem muss jeder Bürger wehrhaft sein, um im Falle der Noth sein Vaterland vertheidigen zu können. Internationale Verwicklungen fürchten sie nicht, da die Insel gegen feindlichen Anfall geschützt ist, wobei man bedenke, dass für Morus Utopien England und die Hauptstadt Amarautum London ist, wie er denn überhaupt hier ein Programm der englischen auswärtigen Politik entwirft, das später von England in grossen Zügen festgehalten und befolgt worden ist.

Die Frauen und Kinder ziehen mit in den Krieg, damit die Männer angesichts ihrer Familie zur Tapferkeit angefeuert werden und begeistert in die Schlacht ziehen. In der Religion herrscht die weitesgehende Toleranz. Jeder kann anbeten, wen er will, wenn

er nur sonst seine Pflicht als Staatsbürger erfüllt. Man darf wohl seine Mitbürger zu belehren und zu überzeugen suchen, aber nicht zum Glauben zwingen. Religion ist, wie auch der heutige Sozialismus sagt, Privatsache. Die Priester werden von jeder Secte gewählt und sind dann gleichzeitig Lehrer und Sittenwächter; auch Frauen sind zur Priesterschaft wählbar. Hingegen ist Niemand zu einem Staatsamt wählbar, der nicht an die Seele und ihre Unsterblichkeit glaubt.

Der erste und letzte Tag eines jeden Monats sind Festtage, die in Gotteshäusern gemeinschaftlich feierlich begangen werden, wo aber jeder zu seinem Gott beten kann. Vor der Feier findet eine allgemeine Versöhnung zwischen Allen statt, so dass man freudigen und heiteren Sinnes das Fest begehen kann.

Die philologische Detailfrage, ob und in welchem Umfange sich die Utopie des Morus an antike Vorbilder, insbesondere an Platons „Staat“ anlehnt, kann uns in diesem Zusammenhange ebensowenig beschäftigen, wie die ästethische Doktorfrage, ob dieses entzückendste Opus des Humanismus ein schriftstellerisches Meisterwerk, oder nur „das phantastische Gedankenspiel einer verrauschenden Stunde“ [22]) ist. Sozialpolitisch gesehen, ist die Utopie mehr als eine litterarische Leistung ersten Ranges — sie ist eine soziale That! Sie ist eine in die Form der Dichtung gekleidete Anklage gegen die Schäden der damaligen Gesellschaft — eine Anklage, die an Herbheit und Bitterkeit nicht leicht zu überbieten war. Und so blieb denn auch die Wirkung nicht aus. Als Dichtung hat die Utopie die Humanisten fascinirt, als Anklage das ganze Zeitalter revolutionirt.

Die Unzulänglichkeit der philosophischen Begründung des utopistischen Communismus besteht vornehmlich darin, dass die Kernfrage alles modernen Communismus, ob nämlich der auf scharfe Individualisirung gestellte vorgeschrittene Kulturmensch eine so zwangsmässige Schablonisirung, eine so kasernenartige Bevormundung und klosterhafte Monotonie, wie sie der Utopistenstaat im Gefolge hat, überhaupt noch verträgt, nicht einmal gestreift,

---

[22]) Alfred Stern, die Sozialisten der Reformationszeit, Berlin 1883, S. 13.

geschweige denn beantwortet wird. Schon Morus erlag jenem Grundfehler, den auch die heutigen Sozialisten nicht überwunden haben, dass er nämlich aus der „sozialen Frage“ nur den ökonomischen Grundton heraushörte, ohne zugleich auf die ebenso wichtigen psychologischen Obertöne zu achten. Das Problem erschöpft sich nicht in der leiblichen Ernährung, sondern befasst auch in sich die seelische Befriedigung der Massen!

Der Epikureismus steckt Thomas Morus, wie einer erklecklichen Zahl von Humanisten seit Lorenzo Valla in den Gliedern. Die Bewohner Utopiens haben vor Logik, Dialektik und Metaphysik die gleiche Scheu, wie die Epikureer, deren ethischen Grundlehren Morus beachtenswerthe Conzessionen macht. Die Weltanschauung der Utopisten ist gesättigt mit utilitarisch-eudaemonistischen Elementen. Nur in einem Punkte schillert sein Epikureismus in's Stoische hinüber, sofern er auf der einen Seite zwar die Tugend nach echter Sokratikerart mit der Glückseligkeit identifizirt, auf der andern aber diese Glückseligkeit selbst nur im „naturgemässen Leben“ zu finden vermag. Das entspricht aber dem ceterum censeo der Stoiker, deren Formel bekanntlich lautete: ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν. Auch seine nachdrückliche Ermahnung, dass man bei völliger Lebensübersättigung sich freiwillig den Tod geben soll, ist echt stoisches Gedankengut.

Die Berührungspunkte mit der Stoa treten bei Morus in der praktischen Ethik schärfer hervor, als in der Sozialphilosophie. Fordern nämlich die Stoiker die Aufhebung der Sklaverei, so folgt Morus auch darin seinem platonischen Vorbild, dass er zur Verrichtung der schmutzigen und schädigenden Arbeiten das Institut der Sklaverei beibehält. Damit allein schon charakterisirt sich aber die „Utopie“ des Morus, an den Einsichten und ethischen Forderungen unseres Zeitalters gemessen, als unbrauchbares Nirgendheim. Denn was für Morus Lösung war, das ist für uns gerade das Problem: die Sklaverei, anders ausgedrückt die Frage: Wer bei der von Morus und anderen utopistischen Sozialisten angestrebten mechanischen Gleichheit Aller die widerwärtigen und gesundheitsschädlichen Arbeiten eigentlich verrichten solle?

Es darf billig Wunder nehmen, dass nach dem rauschenden

Erfolg und der zwingenden Wirkung dieser ersten Utopie ein ganzes Jahrhundert verstreicht, bevor sie nennenswerthe Nachahmung findet. Uebergehen wir nämlich die seichte Schrift Doni's[23]), sowie das flache Machwerk des Francesco Patritico[24]), so kommt erst die „civitas solis“ (Frankfurt 1620) des kalabresischen Dominikanermönchs Thomas Campanella in Betracht. Das vergleichsweise kleine Schriftchen, über dessen Grundtext wir erst jüngst Zuverlässiges erfahren haben[25]), bildete ursprünglich einen Anhang zu Campanella's politischen Schriften. Ragt nun auch Campanella (geb. 1568, gest. 1639) zeitlich tief in die neuere Philosophie hinein, so stellt er doch in seinem Lebenslauf wie in seinen Charakterzügen den vollendeten Typus einer Renaissancenatur in sich dar. Kühn bis zur Wildheit, phantastisch bis zur Narrheit, energisch bis zur titanenhaften Märtyrergrösse, zieht dieser wunderbare Kalabreser-Mönch in sich die Summe des mit ihm abschliessenden Zeitalters. Liefert seine Philosophie im Allgemeinen ein getreues Spiegelbild jener gedanklichen Unrast, welche das charakteristische Merkzeichen der gesammten Renaissance-Philosophie bildet, so ist seine „città del sole“ gleichsam der verkürzte Ausdruck jener verschwommenen sozialphilosophischen Bestrebungen, welche das gesammte sechzehnte Jahrhundert durchzittern und die noch tief in das siebzehnte hineinwirken. Und jene doppelte sozialphilosophische Buchführung, welche uns bereits in Platon's „Staat“ und den „Gesetzen“ entgegentrat, begegnet uns auch in der Sozialphilosophie Campanella's: neben der civitas solis vel de reipublicae idea, welche Platon's „Staat“ entspricht, verfasst er noch ein Werk „über die spanische Monarchie“ (Monarchia Hispanica), welches der augenblicklichen politischen und sozialen Constellation Europa's angepasst ist, wie „Die Gesetze“ der des Perikleischen Athen. Die Litteratur über den „Sonnenstaat“ ist auch qualitativ eine so

---

[23]) I mondi celesti, terrestri e infernali degli academici Pellegrini (1552).

[24]) La città felice (Venedig 1553). Ueber diese Staatsromane siehe Thonissen, lib. cit. I, 247; Mohl a. a. O. I, 184; Kleinwächter a. a. O. 48.

[25]) Vgl. La città del sole secondo la redazione originale, appendice zu Benedetto Croce, Intorno al comunismo di Tommaso Campanella, Napoli 1895.

reiche[26]) — es sei hier nur an Amabile, Sigwart und Croce erinnert — dass wir uns füglich kurz fassen können. Die wirthschaftliche Einrichtung des „Sonnenstaates“ geben wir hier nach der knappen Zusammenfassung der „Schlaraffia politica“[27]). „Die Form ist die eines Gesprächs, d. h. der Genuese giebt auf kurze Fragen, die kaum nöthig sind, lange Auseinandersetzungen.

Der genuesische Seefahrer erzählt, dass er im Indischen Ocean auf einer Insel Taprobane gelandet sei. Nachdem er einen dichten Wald durchirrt hat, gelangt er endlich auf eine Ebene, die genau unter dem Aequator liegt. Dort trifft er Leute, die ihn zur Sonnenstadt führen. Diese auf einem Hügel gelegene Stadt besteht aus sieben in einander geschachtelten Kreisen. Diese Kreise werden durch palastähnliche Gebäude gebildet, an denen rings Säulengänge — offenbar ähnlich wie Kreuzgänge — entlang laufen — jeder Kreis heisst nach einem Planeten. In der Mitte jeder Seite befindet sich ein grosses Thor, von dem die vier einzigen Radialstrassen auslaufen. Auf dem Hügel in der Mitte erhebt sich der Tempel mit mächtiger Kuppel: nicht Bilder, nicht Schmuck finden sich in ihm, nur sieben Leuchter mit den Namen der sieben Planeten — man denke an die Offenbarung Johannis I — und zwei Glocken, auf denen Himmel und Erde abgebildet sind.

Die Regierung dieses Sonnenstaates ist nun einem Priesterfürsten anvertraut, der Hoh oder auch Sol genannt, oder mit ⊙ bezeichnet wird. In ihm ruht alle Gewalt; unter ihm aber stehen drei weltliche Herrscher oder Beamte: Pon, Sin, Mor (von Potestas, sapientia, Amor = Macht, Weisheit und Liebe) für Krieg, für Wissenschaft und für Alles, was Erzeugung und Ernährung betrifft; alle vier können nur freiwillig zurücktreten, wenn sie selbst einen Tüchtigeren bezeichnen. Diese Organisation ist nun — 1611! — höchst merkwürdig. Nicht nur der Versuch, die Leitung des Staates in die Hände einer wissenschaftlich gebildeten Theokratie zu legen, ist in einer Zeit beachtenswerth, in der nicht gerade hohe Bildung

---

[26]) Eine hübsche Uebersicht über die betreffende Litteratur bietet Benedetto Croce, lib. cit. p. 3.

[27]) S. 77 f.

von den Regierenden gefordert wurde, sondern vor Allem neu ist der unserer Zeit ganz geläufige Gedanke einer systematischen Realeintheilung der Staatsverwaltung. Pon, Sin und Mor sind sozusagen die ersten modernen Fachminister, von denen wir in der Geschichte der Staatswissenschaften hören."

In der Schilderung der freien Liebe, welche im Sonnenstaate herrscht, lässt der von südlicher Sinnlichkeit durchglühte Mönch seiner erhitzten Phantasie die Zügel schiessen. Und doch ist bei aller Lockerung der sexuellen Verhältnisse die Kindererzeugung im Sonnenstaate nicht Privatsache, sondern eminente Staatsangelegenheit. Im Staate selbst herrscht die Wissenschaft und nur diese. Campanella ahnt das Aufdämmern der Nationalökonomie als Wissenschaft, indem er einer solchen die Aufgabe zuweist, die Kinderproduktion nach statistischen Erhebungen und Erwägungen zu regeln. Mit Platon fordert Campanella jene staatlich beaufsichtigte Züchtung einer vornehmen Menschenrasse, wie sie dem „Uebermenschen" Nietzsche heute als pium desiderium vorschwebt. Die Züchtung einer Edelrasse soll eben nach Campanella nicht das neidenswerthe Privilegium von Pferden und Hunden bleiben. Fügt man bei consequenter Durchführung dieses Eigenthums- und Familien-Kommunismus dem zugebilligten gleichen Genussrecht als unabweisliches Complement die gleiche Arbeitspflicht hinzu, dann genügen, in einem tropisch-üppigen Klima zumal, wie es im begnadeten „Sonnenstaat" herrscht, vier tägliche Arbeitsstunden vollauf, um selbst jenes reiche Ausmaass von Gütern zu erzeugen, welches der verwöhnte Geschmack der Solarier fordert. Von jener Mässigkeit, welche Morus an seinen Utopisten rühmte, will der sinnenfrohe, genussfreudige Kalabrese nichts wissen. Die Solarier treiben im Gegentheil schwelgerischen Luxus.

Sind auch die Wohn-, Schlaf- und Arbeitsstätten gemeinsam, so sind es doch lauter Paläste, welche die Solarier bergen. Die gemeinschaftlichen Mahlzeiten, deren Speisezettel nicht von Köchen, sondern von Aerzten nach hygienischen Grundsätzen zusammengestellt werden, erhalten ihre bacchantische Würze durch heiteres Geplauder, Gesang und Musik. An jedem Vollmond werden Volksversammlungen abgehalten, an denen die Wünsche und Beschwerden

des Volkes vorgebracht werden. In Gerichtsverfahren herrscht Oeffentlichkeit und Mündlichkeit.

Trotz aller demokratischen Institutionen und nivellirenden Tendenzen des „Sonnenstaates“, welche dem Gleichheitsfanatismus sogar den Unterschied der Geschlechter zum Opfer bringen, blickt der unzertrennliche Busenfreund des Communismus, der Despotismus, seinem getreuen alter ego mit faunischem Lächeln über die Schulter. Denn an der Spitze dieses communistischen „Sonnenstaats“ steht doch wieder in absolutistischer Selbstherrlichkeit der Grossmetaphysikus, der Weltkaiser, der Papst! So modern also auch einzelne sozialistische Gedanken des „Sonnenstaats“, dessen Ideengänge Campanella im dritten Theil seiner philosophia realis mit aller Energie verficht, sich ausnehmen, wie beispielsweise die Forderung der Gleichheit Aller, der Arbeit Aller, des Normalarbeitstages u. s. w., so klingt doch sein Traum einer Universalmonarchie des Papstes, die er namentlich in seiner „spanischen Monarchie“ postulirt, sozialphilosophisch so rückständig, dass man in diesem Postulat nur den Zoll zu erblicken vermag, den er seinem Stande wie seinem Zeitalter entrichtet hat.

Nachdem wir in Morus und Campanella die zwei wichtigen Typen des Staatsromans vorgeführt haben, können wir uns über die nunmehr folgenden um so kürzer fassen[28]). Die „Nova Atlantis“ des englischen Lordkanzlers[29]) Franz Bacon ist leider Fragment geblieben. Wie Morus, sein einstmaliger Amtsvorgänger, in seiner „Utopie“ an den platonischen „Staat“ angeknüpft hat, so Bacon in seiner „Nova Atlantis“ an den platonischen Atlantisstaat. Ob ihm dabei der verführerische Gedanke vorgeschwebt hat, dem Atlantisstaat Platon's eine „Nova Atlantis“ ebenso an die Seite zu stellen, wie er dem „Organon“ des Aristoteles ein „Novum Organon“ entgegengesetzt hat, steht dahin. Für die gegenwärtig in der Litteratur umher-

---

[28]) Ueber die Utopien des schwäbischen Pfarrers Johann Valentin Andreae, der ein Gegenstück zum „Sonnenstaat“ Campanella's schuf, vgl. Schlaraffia Politica S. 88 ff. Ueber den Jesuitenstaat in Paraguay, welcher die Ideen Campanella's in die Wirklichkeit umgesetzt hat, vgl. ebda S. 103 ff.

[29]) The works of Lord Bacon, London 1879, II p. 725—739, mit einem Vorwort von Rawley. Erste deutsche Uebersetzung von R. Walden, Berlin 1890.

spukende Shakespeare-Bacon-Frage dürfte es nicht ohne Belang sein, dass Shakespeare die von Bacon begünstigten utopistischen Phantasien in der ersten Scene des zweiten Aktes seines „Sturm" weidlich durchhechelt. Im Uebrigen steht Bacon's Utopie im Zeitalter Shakespeare's nicht vereinzelt da. So schrieb im Jahre 1611 Heywood „The golden age" und John Barcley seine „Argenis" (erschienen kurz vor dem im Jahre 1611 erfolgten Tode Barcley's).

Trotz der Winzigkeit ihres Umfanges verräth die „Nova Atlantis" die Klaue des Löwen. Es ist der Rausch der technischen Erfindungen, der hier die lustigsten Capriolen schlägt. Getreu seiner echt utilitarischen Begründung der Wissenschaft, nach welcher Machtbereich und Wissensbereich des Menschen zusammenfallen[30]), fabelt er von einem „Schatzhause der Wissenschaften", welches alle sozialen Probleme mit spielender Leichtigkeit löst. Wenn man will, kann man aus seinen überschwänglichen Schilderungen, die einer von den Schlag auf Schlag folgenden Erfindungen und Entdeckungen seines Zeitalters trunken gemachten Phantasie entsprudeln, unsere chemischen Laboratorien und physikalischen Institute ungezwungen herauslesen. In der „Nova Atlantis" giebt es Anstalten, welche die Beschaffenheit des Blutes mikroskopisch untersuchen und Experimente aller Art methodisch betreiben. Fügen wir noch hinzu, dass er in der „Nova Atlantis" einen Juden Namens Joabin auftreten lässt, dem er das Zeugniss ausstellt: vir fuit admodum prudens, et doctus, et consilii profundi[31]), und dass die dort lebenden Juden überhaupt absolute Gleichheit geniessen, so ist dies zwar ein Zeichen seiner duldsamen Gesinnung, zugleich aber auch ein Merkmal des streng utopistischen Charakters der „Nova Atlantis". Denn die Gedanken des Lessing'schen „Nathan" am Anfang des XVII. Jahrhunderts zu anticipiren, dazu verstieg sich nur eine Utopie.

Die Geschichte der Sevaramben von Vairasse (1677) ist ein spannender Roman voll glücklicher Einfälle und graziöser Wendungen, aber ohne jeden philosophischen Gehalt. Zwar finden sich

[30]) Tantum enim potest, quantum scit, heisst es in seiner ersten Schrift (Cogitata et visa).

[31]) Opp. II, p. 733.

einzelne volkswirthschaftliche Ideen in die Schilderung der Reiseerlebnisse hineingewoben; aber zu einer ernsteren Erfassung der sozialen Probleme wird nicht einmal ein Anlauf genommen[32]). Der Verfasser der „Oceana“ (1656), Jacob Harrington, leidet an dem umgekehrten Fehler des Autors der „Geschichte der Sevaramben“. Ueberwiegt hier das romanhaft Phantastische, so dort das pedantisch Lehrhafte. Man sieht auch nicht recht ab, warum man die „Oceana“ unter die Staatsromane und nicht vielmehr unter die rein staatswissenschaftlichen Werke eingereiht hat. Eine erdrückende Fülle von historischem Material und ein peinlich berührendes Bestreben, de omnibus rebus et quibusdam aliis weitschweifig zu handeln, lassen den Leser häufig genug vergessen, dass man es von Hause aus mit einem Roman zu thun hat. Interessant sind sozialphilosophische Einzelnheiten der „Oceana“. Die repräsentantive Demokratie hat hier ihren beredtesten Ausdruck gefunden. Werthvoll ist der Vorschlag eines Vermögensmaximums, den Harrington ernstlich durchführt. Mehr als fünfzigtausend Franken Jahresrente soll Niemand aus Grundbesitz beziehen dürfen. „Gleichgewicht des Besitzes und Wechsel der Gewalten“ — das sind schliesslich die Grundsteine seiner Staatslehre“[33]). Seine Ausführungen, die gar kein sozialistisches Gepräge an sich tragen, sind im Uebrigen von so lederner Nüchternheit und dabei so verzweifelt phantasielos, dass man die pikanten Beigaben des Staatsromans schmerzlich vermisst. Die Geschichte der „Savaramben“ fand eine um so grössere Verbreitung, als sie frischer und belustigender ist. Bei den Savaramben herrscht die Aristokratie des Talents unter radikaler Beseitigung aller Geburtsvorrechte. Drollig ist bei ihnen die Einrichtung, dass nicht der Mann das Mädchen kürt, sondern umgekehrt an den dazu bestimmten Verehelichungsfesten die Mädchen den Männern Heiratsanträge machen; allerdings haben die letzteren noch das Einwilligungsrecht. Verwachsene Frauen werden verbannt. Einen methodischen Vorzug hat die Geschichte der „Sevaramben“ selbst vor Campanella's „Sonnen-

[32]) Einen hübschen Auszug aus der Geschichte Sevarambien's bietet der Verfasser der „Schlaraffia Politica“ S. 135 ff.

[33]) Schlaraffia politica S. 130.

staat", dass hier nämlich die Organisation der Arbeit, für welche der geniale Mönch gar kein Verständniss besass, ziemlich scharf ausgeprägt erscheint. Vairasse fordert, genau so wie unsere vorgeschrittenen Sozialisten, einen achtstündigen Arbeitstag, acht Stunden zu Schmaus, Vergnügen und Studium, acht Stunden Ruhe. Füge ich noch hinzu, dass Vairasse ein warmes Herz für die Leiden des Proletariats besass, was im Zeitalter eines Ludwig XIV. nicht wenig sagen will, dann haben wir die charakteristischen Gedanken dieses Staatsromans erschöpft.

Morelly's Roman „vom Schiffbruch der schwimmenden Inseln" — „Basialiade" — fehlt Eigenart und glückliche schriftstellerische Farbengebung. Das Auszeichnende dieses Staatsromans liegt in seiner bitteren Gegenüberstellung von Arm und Reich. Diese Zuspitzung der „sozialen Frage" ist bei Morelly, der in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts schrieb, naturgemäss neu. Die Utopisten der früheren Jahrhunderte konnten den Gegensatz von Reichthum und Armuth schon deshalb nicht so scharf hervorkehren, weil es im Mittelalter einen Kapitalreichthum in grösserem Umfange garnicht gab. Die Geschichte des Reichthums zeigt vielmehr, wie jung im Verhältniss die Kolossalvermögen sind. Bei den Medicis und Fugger's tauchen erst hervorragende Kapitalreichthümer auf[34]). Erst Morelly, der bereits unter den Einwirkungen des von Colbert begünstigten französischen Merkantilsystems schrieb, war in der Lage, auf die immer mehr sich erweiternde Kluft von Kapitalismus und Proletariat hinzuweisen[35]). Das Mittelalter, das vorwiegend nur Natural-, keine Geldwirthschaft in grösserem Umfange kannte, hatte auch recht eigentlich kein Proletariat. Die Hörigen und Zünftler hatten genug zum Leben. Das Kapital konnte sich wegen der mangelhaften Verhältnisse meist nur lokal bethätigen, blieb also in enge Grenzen gebannt. Erst die Entdeckung Amerika's und des Seeweges nach Indien haben den Welthandel ge-

---

34) Vgl. Rich. Ehrenberg, das Zeitalter der Fugger, Bd. I: die Geldmächte des XVI. Jahrh., Jena 1896.

35) Morelly's Code de la nature (1655) wird in einem anderen Zusammenhang behandelt.

fördert. Das Proletariat ist im letzten Grunde nichts weiter, als der tiefe Schatten der herrschenden wirthschaftlichen Sonne: Kapitalismus.

Indem wir uns nun unter Uebergehung einer Reihe theils ganz werthloser, theils höchst geringwerthiger Abklatsche von Staatsromanen, wie „die Entdeckung der Südsee“ von Rétif de la Bretonne, des anonymen „Staat von Felicien“ u. A. — dem letzten grösseren und ernstzunehmenden Utopisten, nämlich dem Kommunisten Etienne Cabet zuwenden, finden wir eine völlig veränderte Situation vor. Der Kampf des dritten Standes gegen Despotie, Adelsherrschaft, Zunftwesen und Beamtenhierarchie war in der grossen französischen Revolution geschlagen und zu Gunsten des Volkes entschieden. Das Ideal der politischen Freiheit war im westlichen Europa erreicht. Wir treten nunmehr in eine neue Phase des sozialen Kampfes ein. Die Parole des Kampfes hat nach dem Sieg des Tiers-Etat gewechselt; sie heisst nicht mehr politische Freiheit, sondern ökonomische Gleichheit. Auch ist es nicht mehr der dritte Stand, welcher kämpft, sondern im Gegentheil: er wird bekämpft, und zwar von dem aus seinem Schosse geborenen und in der Geschichte zum ersten Mal als eigene Partei sich fühlenden und konstituirenden vierten Stand. Es beginnt mit einem Worte: der Kampf der Arbeit gegen das Kapital.

Diese neue Phase hat nun wieder ihren eigenen Staatsroman in Cabet's Voyage en Icarie (1842) und neuerdings in Bellamy's „Rückblick aus dem Jahre 2000“ geschaffen.

Die in diesen beiden Utopien befolgte Taktik ist mit feinem Verständniss dem wirklichen Gange der Geschichte abgelauscht. Wie wurden denn die Jahrhunderte andauernden tiefen Gegensätze zwischen Adel und Bürgerthum, d. h. zwischen Herrschern und Beherrschten vermittelst der Revolutionen der letzten Jahrhunderte ausgeglichen und abgeschliffen? Doch nicht etwa so, dass man den Adel und an dessen Spitze die Fürsten aller politischen Rechte beraubte und sie zur beherrschten Klasse herabdrückte, sondern vielmehr so, dass man allen Bürgern die gleichen politischen Rechte verlieh, die früher ein Privileg der durch Geburt

Bevorzugten waren. Da man also den ehemals bevorrechteten Klassen recht eigentlich nichts genommen, sondern den einstmals beherrschten Klassen nur die gleichen Rechte übertragen hat, die jene längst besassen, so hat sich der soziale Friede auf die Dauer leidlich hergestellt. In republikanischen Ländern ist der Gegensatz zwischen Adel und Bürgerthum politisch vollständig aufgehoben — bis auf das kleine capriciöse „von", das schliesslich nur die Bedeutung einer leeren Titulatur hat. Und auch in den westeuropäischen Monarchieen mit constitutioneller Regierungsform hat der Adel keine weitgehende Prärogative mehr, vielmehr nur noch gesellschaftliche Bedeutung.

Und nun werfen die modernen Utopisten die Frage auf: Wie wäre es, wenn man die heute bestehende unüberbrückbar scheinende Kluft zwischen Kapital und Arbeit, d. h. zwischen dem Stand der Besitzenden und dem der Besitzlosen auf die gleiche Weise ausfüllen wollte, wie im letzten Jahrhundert den Gegensatz von Adel und Bürgerthum. Nicht dadurch, dass man den Besitzenden ihren Reichthum nimmt, und ihn unter die Armen vertheilt: denn das ginge aus zweifachem Grunde nicht gut an. Erstens wäre es eine unerhörte Vergewaltigung, wollte man wohlerworbene Rechte nach Art systematisirter Freischärler mit Füssen treten, sodann wäre es ganz unnütz, denn wenn gar heute aller Reichthum vertheilt würde, käme auf den Einzelnen so blutwenig, dass alle Menschen doch Proletarier blieben[36]).

Von einer allgemeinen Auftheilung also mag vielleicht in politischen Räuberbanden, d. h. in wahnwitzigen anarchistischen Conventikeln die Rede sein, nicht aber unter ernstdenkenden, wissenschaftlich gebildeten Köpfen. Der moderne Utopist von der Farbe eines Cabet und Bellamy weist also mit vollem Recht den Ausweg einer allgemeinen Gütervertheilung weit von sich. Ihr Zukunftstraum gipfelt vielmehr in dem Gedanken: Nicht die Besitzenden sollen durch eine Revolution zu Bettlern gemacht wer-

---

[36]) Jul. Wolf, Sozialismus und kapitalistische Gesellschaftsordnung, Stuttgart 1892, hat das Resultat einer solchen Auftheilung, S. 333, ausgerechnet. Danach käme bei einer allgemeinen Auftheilung aller Einkommen im Staate Preussen 500—600 Mark pro Kopf und Jahr.

den, sondern umgekehrt die Bettler zu Besitzenden. So wenig man im letzten Jahrhundert den oberen Ständen die politischen Rechte aberkannt, vielmehr nur den anderen Bürgern die gleichen Rechte zuerkannt hat, so wenig sollen jetzt die Besitzenden entkapitalisirt werden, sondern umgekehrt alle Proletarier zu Besitzenden gemacht werden. Woher aber diesen enormen Reichthum nehmen, um allen Staatsbürgern einen gleich grossen Antheil an den Gütern der Nation zu gewähren, um sie Alle in üppiger Behaglichkeit leben zu lassen, und in Zukunft ökonomisch ebenso gleichzustellen, wie sie es politisch schon heute sind? Hier steckt eben die Utopie!

Das Zauberwort, das uns die Schatzkammer des ungezählten nationalen Milliardenreichthums öffnen soll, heisst: Assoziativproduktion. Wie man früher in abergläubischen Zeiten Lebenselixire fabrizirte, die angeblich den Tod tödten, d. h. aus der Welt schaffen sollten, wie die Alchymisten herumexperimentirten, um den Stein der Weisen zu entdecken, der ihnen alle Geheimnisse offenbaren sollte, so werden jetzt allerhand soziale Elixire gebraut, um das Elend und die Noth aus der Welt zu schaffen. Den sozialen Stein der Weisen glaubt man im 19. Jahrhundert in der Assoziativproduktion gefunden zu haben. So meint Cabet in seiner „Voyage en Icarie“, es werde durch Organisation der Arbeit, welche die bei dem gegenwärtigen individualistischen Wirthschaftssystem herrschende Kraftverschwendung und nutzlose Arbeitsvergeudung beseitigen wird, sowie durch Collectivirung der Arbeit gelingen, bei durchschnittlich sechsstündiger Arbeit (im Sommer sieben, im Winter fünf Stunden) so gewaltige Gütermassen zu produziren, dass alle Staatsbürger ohne Unterschied des Alters, Geschlechts und Standes in behaglicher Sicherheit, wenn auch ohne äusseren Luxus würden leben können. Cabet geht in seiner phantastischen Ausmalung des Genusslebens, dem seine utopistischen Icarier sich hingeben, immerhin so weit, dass er nicht bloss jedem Bürger eine palastartige Wohnung und lukullische Mahlzeiten in Aussicht stellt, sondern sogar in der Hauptstadt Icarien's 60 000 Reitpferde halten lässt, die jedem Bürger — natürlich unentgeltlich, da es in Icarien so wenig wie in irgend einem anderen Utopien Geld giebt, — zur

freien Benutzung bereit stehen[37]). Noch weiter geht Bellamy, der jedem Einzelnen alle Segnungen der Wissenschaft und die raffinirtesten Genüsse einer zu ungeahnter Höhe fortgeschrittenen Technik verheisst, wobei namentlich das Telephon, wie die technischen Erfindungen überhaupt eine bevorzugte Rolle spielen.

Doch genug von diesen an's Lächerliche streifenden Luftsprüngen einer überhitzten, von den technischen Erfolgen berauschten Phantasie, und fragen wir uns ernstlich: Welchen Werth haben wir dieser, die Volksseele aufwühlenden Litteratur der Staatsromane beizumessen und welche Bedeutung ihrer an's Fabelhafte grenzenden Ausbreitung beizulegen? Wissenschaftlich bezw. philosophisch gesehen, ist ihr Werth nun allerdings ein recht winziger; denn sie Alle, am wenigsten freilich Cabet, begehen den grossen methodischen Fehler, dass sie anzugeben verabsäumen, wie denn eigentlich der Uebergang von der gegenwärtigen individualistischen Gesellschaft in den künftigen, auf Assoziativproduktion gestellten sozialen Staat vor sich gehen solle. Durch eine Weltrevolution doch wohl nicht, denn eine solche würde zweifelsohne unsere Errungenschaften in Kunst, Litteratur und Wissenschaften in ihren Trümmern begraben. Bellamy's Dr. West verschläft die 113 Jahre des Uebergangs, auf die es uns gerade ankommt, im Starrkrampf. Nun, auch dieses Auskunftsmittel dürfte — generalisirt — nicht sonderlich verfangen. Ganz unblutig durch Volksbeschluss dürfte sich der Uebergang von der individualistischen zur sozialistischen Produktionsweise doch auch nicht vollziehen, denn die menschliche Natur ändert sich nicht über Nacht. Natura non facit saltus, ne homo quidem. Man übersieht die psychologische und ethnologische Seite der Frage. Der heutige Mensch ist im Kampf um's Dasein, den ihm die individualistische Produktionsweise auferlegte, das geworden, was er ist. In dieser Schule des Egoismus ist er nun einmal gross geworden, und über Nacht wird kein Parlamentsbeschluss aus ihm einen Altruisten machen können. Wenn die Kommunisten behaupten, dass der heutige Mensch in seiner an-

---

[37]) Dieser Luxus war den anspruchsvolleren Fourieristen freilich noch zu ärmlich.

archischen Produktionsweise ein Raubthier ist, dann sollten sie aber auch bedenken, dass man aus einem Raubthier über Nacht schlechterdings keinen Menschen machen kann. Durch überstürztes Revolutioniren, durch vorzeitigen Zwang zum Altruismus würde man sicherlich nur den entgegengesetzten Effekt erzielen; man würde das heutige Niveau der Sittlichkeit, das sich, wie unsere gemeinnützigen Institutionen beweisen, im Uebergangszustand vom Egoismus zu dem aus jenem naturgemäss hervorgegangenen Altruismus befindet, vielleicht um Jahrhunderte zurückwerfen. Es ist ein gefährliches Spiel, den Löwen „Volk“ zu reizen. Jedes Forciren könnte zum Zusammensturz des schon Erreichten in der Kultur führen. Soll damit gesagt sein, dass der Mensch überhaupt nicht soziabel, d. h. eines durchgreifenden Altruismus fähig ist? Gewiss nicht! Der Mensch ist zu allem fähig, auch zum reinen Altruismus, aber nur durch Gewöhnung, Uebung und Erziehung. Diese aber erfordern Zeit. Man kann den heutigen Menschen nicht plötzlich zum Altruisten umstempeln; aber man kann ihn in denselben hineinerziehen, allmälig hineinwachsen lassen. Bei der Variabilität der Gattungsmerkmale, die Darwin einmal und für immer erwiesen hat, ist ein durch soziale Gesetzgebung hervorzurufendes Umbiegen der Menschennatur, ein künstliches staatliches Züchtungssystem altruistischer Gefühle keineswegs undenkbar oder aussichtslos. Und damit komme ich zur sozialphilosophischen Bedeutung der Staatsromane. Diese ist eine eminent pädagogische. Sollen wir nämlich in einen sozialen, auf Altruismus aufgebauten Gesellschaftszustand hineinwachsen, dann ist es dringend geboten, dass wir uns in einen solchen allmälig gedanklich hineinleben, damit er das für unser heutiges Empfinden Befremdliche und Abstossende mehr und mehr verliert. Eine vortreffliche Handhabe dazu bieten uns die Staatsromane, die ein solches Staatswesen mit dichterischer Einbildungskraft konstruiren und uns in glühender Sprache und berückender Darstellung die Vortheile eines solchen schildern. Und wenn wir auch bei der Lectüre derselben uns ständig zurufen müssen: Das Alles ist ja nur ein dichterischer Traum, der sich nie verwirklichen wird; sei's drum! Die mächtige Wirkung geht doch nicht ganz verloren. Auch die Erwachsenen brauchen ihren

Robinson Crusoe, auch sie werden mit Illusionen gepäppelt und grossgezogen, sonst verlöre das Leben allen Reiz. Nun denn, die Utopien sind nichts weiter als politisch-soziale Robinsonaden für Erwachsene; aber sie thun uns noth. Sie erheben unsern Geist aus der unsäglich prosaischen Wirklichkeit und lassen uns im Traum einen seligen Volkszustand erblicken, dessen Zauber wir uns nicht entziehen können und für dessen Verwirklichung wir durch die Lectüre solcher Werke nach und nach auch im praktischen Leben gewonnen werden[38]). Das düstere Schreckbild der sozialen Revolution, das uns in der Wirklichkeit drohend angrinst, löst sich in der Einbildungskraft des Lesers sozialer Utopien allgemach in ein Nebelmeer auf, durch welches die Sonne des Völkerfriedens und der Menschenverbrüderung strahlend hindurchbricht.

Was die Philosophie zu alledem sagt? Sie legt den Staatsromanen, die keine wissenschaftlichen, sondern im günstigsten Fall nur sozial-pädagogischen Werth haben, keine übermässige Bedeutung bei; sie betrachtet dieselben als Alchymie des Sozialismus, als Astrologie der wissenschaftlichen Soziologie: Sie räth uns, keine Stufe zu überspringen, wenn wir die nächsthöhere Stufe — nämlich die sozialpolitische Gesetzgebung unserer Zeit, die meines Erachtens ebenso eine politische Pädagogik ist, wie die Staatsromane eine poetische — erklimmen wollen. Den sozialpolitischen Zug unserer Zeit sollen wir im Bewusstsein der letzten Ziele, die uns winken, theilen. Diese letzten Ziele aber, so lehrt uns die Philosophie, führen zu immer höheren Fortschritten des Menschengeschlechts; denn der Wegweiser der Menschheitsentwicklung heisst: per aspera ad astra!

---

[38]) Hierher gehören namentlich die beiden Staatsromane Hertzka's „Freiland“, und „Entrückt in die Zukunft“, Berlin 1895.

XXV.

Ancora del „De morali disciplina“ di F. Filelfo

per

Felice Tocco in Firenze.

Alle notizie date dal Dr. Messer in questo stesso volume dell' archivio pp. 337. 343 posso per mio conto aggiungerne delle altre, che spero non saranno prive d'interesse.

In primo luogo tra gli scrittori, che recentemente hanno parlato del libro del Filelfo senza confusioni e svarioni, va contato il Fiorentino nell' opera postuma „Il risorgimento filosofico nel Quattrocento. Napoli, Tipografia della Regia Università 1885“, opera che merita di essere più conosciuta ed apprezzata di quel che si faccia oggi; perchè a malgrado alcune mende, che l'autore avrebbe certo corrette se avesse potuto dare l'ultima mano al suo lavoro, ha notizie nuove e vedute felici. Il Fiorentino dice bene sulle orme del Rosmini che il Filelfo mise mano al „De morali disciplina“ nel 1473; ma vi aggiunge di suo fondandosi sopra il passo riportato dal Messer in questo Archivio p. 340, che a quel tempo l'Umanista contasse 77 anni. Senza dubbio codesta è una svista; perchè nel 1473 il Filelfo nato nel 1398 contava 75 anni soli, e il passo del quarto libro del De morali si deve quindi riferire a questa parte dell' opera non al principio di essa.

Un' altra inesattezza del Fiorentino è questa: il Filelfo nel trattato degli affetti a p. 29 del 2° libro scrive: Quod (vale a dire quid sit affectio et quot sunt affectionum genera) ab Aristotele philosophorum omnium, sententia mea,

diligentissimo magna ex parte praetermissum miror. Sequemur autem hac in parte, cum alios quosdam graves eruditissimosque philosophos, tum praecipue Andronicum, virum ex peripatetica disciplina et acutum et accuratum. Il Fiorentino osserva „Di quale Andronico intenda non dice. Forse di Andronico de Rodi, cui fu malamente attribuito un commentario dell' Etica di Aristotele. Ma un trattato col titolo de Animi affectionibus, cui pare che accenni, è opera di Andronico Callisto, contemporaneo del Filelfo“ E in nota aggiunge „A me sembra che il Filelfo in questa sua parte del lavoro abbia messo a profitto i libri di Cicerone, benchè non li citi, certamente li conosceva“ (pp. 217. 227). Or che il Filelfo intendesse parlare di Andronico de Rodi e non del contemporaneo Andronico Callisto, si può facilmente indurre dall' epiteto, che dà ad Andronico virum ex peripatetica disciplina et acutum et accuratum. Se avesse parlato del Callisto avrebbe detto ex nostris temporibus. Inoltre la congettura dello Zeller, al quale si richiama il Fiorentino, che attribuisce il περὶ παθῶν ad Andronico Callisto, dopo le edizioni del Schuchhardt e del Kreuttner del 1883 e 1884, fatte sopra un codice del secolo IX, non ha più fondamento (Apelt, Beiträge p. 289 e segg). Ed è ben sicuro ormai, che se Andronico da Rodi non è l' autore di quell' opuscolo, l' attribuzione a lui è molto antica, nè fa meraviglia che il Filelfo l' abbia accolta come indubitabile. Infine il Filelfo fece bene a citare Andronico e non Cicerone; perchè tutta la dottrina degli affetti da Andronico direttamente attinse, come può dimostrarsi da questo esempio:

Filelfo 11 p. 30	Pseudo-Andronico	Cicerone Tusc. IV. 7. 16.
Aegritudinis vero species numero sunt sex ac viginti: Misericordia, commiseratio, invidia, aemulatio, obtrectatio, indignatio, cura, solicitudo, confusio,	Εἴδη δὲ λύπης Ἔλεος, φθόνος, ζῆλος, ζηλοτυπία, δυσθυμία, συμφορά, ἄχθος, ἄχος σφακελισμός, πένθος, δυσχέρανσις, ὄχλησις, ὀδύνη, ἀνία, μεταμέλεια, σύγχυσις, ἀθυμία, ἄση, νέ-	Sed singulis perturbationibus partes eiusdem generis plures subiciuntur ut aegritudini invidentia . . . aemulatio, obtrectatio, misericordia, angor, luctus,

mœror, molestia, dolor, luctus, squalor, poenitentia, aerumna, lamentatio, afflictatio, infortunium, angor, singultus, conturbatio, ploratus, planctus, fletus, desperatio.	μεσις, δυσφορία, γόος, βαρυθυμία, κλαῦσις, φροντίς, οἶκτος.	maeror, aerumna, dolor, lamentatio, sollicitudo, molestia, adflictatio, desperatio et si quae sunt de genere eodem.
Et misericordia quidem, quae Graece vocatur ἔλεος, est aegritudo ex alienis indignis malis. Commiseratio quam οἶκτον Graeci vocant, est aegritudo ex alicuius miseria, sive iure is sive iniuria afficiatur.	Ἔλεος μὲν οὖν ἐστι λύπη ἐπ' ἀλλοτρίοις κακοῖς ἀναξίως πάσχοντος ἐκείνου . . . . Οἶκτος δὲ λύπη ἐπ' ἀλλοτρίοις κακοῖς.	Haec autem definiunt hoc modo: invidentiam esse dicunt aegritudinem susceptam propter alterius res secundas, quae nihil noceant invidenti . . .
Invidia est aegritudo de alienis bonis, quae invidenti nulli sint detrimento. Aemulatio est aegritudo quod alii potiantur iis bonis, quae nobis esse vellemus, vel aemulatio est aegritudo, quod nos careamus iis bonis, quibus abundare alios videamus. Huiusmodi vero aemulationem Graeci ζῆλον vocant.	Φθόνος δὲ λύπη ἐπ' ἀλλοτρίοις ἀγαθοῖς· ἢ λύπη ἐπὶ τῇ τῶν ἐπιεικῶν εὐπραγίᾳ. Ζῆλος δὲ λύπη ἐπὶ τῷ ἑτέρους τυγχάνειν ὧν αὐτὸς ἐπιθυμεῖ· ἢ λύπη ἐπὶ τῷ ἄλλοις ὑπάρχειν, ἡμῖν δὲ μή.	Est aemulatio aegritudo si eo quod concupierit, alius potiatur, ipse careat. Obtrectatio autem est ea quam intellegi Ζηλοτυπίαν volo, aegritudo ex eo, quod alter quoque potiatur eo, quod ipse concupiverit. Misericordia est aegritudo ex miseria alterius iniuria laborantis; nemo enim parricidae aut proditoris supplicio commovetur.

Obtrectatio quae a Graecis appelatur ζηλοτυπία, est aegritudo quod aliis quoque eadem bona sunt, quae nos habemus.	Ζηλοτυπία δὲ ἐστι λύπη ἐπὶ τῷ καὶ ἄλλοις ὑπάρχειν καὶ ἡμῖν ὑπάρχειν.
Indignatio, quae νέμεσις Graece nominatur, est aegritudo de alicuius bonis, quibus ille indignus sit insolenterque utatur.	Νέμεσις δέ λύπη ἐπὶ ἐπαιρομένοις παρὰ τὸ προσῆκον.

Fermiamoci qui, per non trascrivere con le restanti enumerazioni e definizioni tutto intero il libro. Cicerone e il Filelfo attingono forse entrambi alla stessa fonte, ma l' uno sa che è una fonte stoica, l' altro la tiene per peripatetica; l' uno abbrevia, stronca e sopprime, l' altro riproduce il suo testo con pochissime variazioni. Cicerone ad esempio non ammette se non una sola specie di compassione, quella che nasce dai mali di chi ingiustamente soffre; il Filelfo invece al pari del pseudo-Andronico distingue fra l' ἔλεος, che nasce dal commiserare sofferenze ingiustamente patite, e l' οἶκτος, che non fa differenza tra mali giustificati o no. É fuor di dubbio adunque, che se il Filelfo nel tradurre la sua fonte in latino si ricorda di Cicerone, attinge però direttamente alle fonte greca, che ebbe una grande diffusione tra gli umanisti, ed anche il Vives vi ricorre nel terzo libro del suo trattato sull' anima.

Il giudizio che il Fiorentino dà del trattato Filelfiano è ben differente da quello che ne riporta il Rosmini, seguìto dal Messer. Per il Fiorentino è „un sincretismo sbiadito, che rassomiglia non poco alla maniera ciceroniana . . . Parrebbe giusta la definizione (data dal Filelfo della virtù civile) che egli ammette due criterii della virtù: la rettitudine interiore, l' onestà, e la lode; ma dopo aver distinto questa doppia sorgente, entrambe si risolvono in una sola, nella lode altrui . . . In altri termini la virtù non con-

siste nell' intenzione, ma nell' azione che apparisce; non nell' approvazione della propria coscienza, ma nell' approvazione altrui" (p. 215) Per il Rosmini invece „l' opera fa grande onore all' autore . . . e per l' acume . . . e per la sanità delle dottrine" (Vedi in questo Archivio p. 343). Io in gran parte sottoscrivo al giudizio del Fiorentino. Non credo però che il Filelfo metta la fonte di tutta la virtù nella lode altrui, perchè afferma esplicitamente: mea quidem sententia tanta est vis, tanta dignitas honestatis ut omni laude sit superior. Quando dunque egli dice: virtus est rectus animi habitus quo et boni sumus et laudamur, tum enim maxime laudamur cum ad interiorem virtutis habitum exterior accessit actio, qua sola virtus recondita prodeat in lucem, non fa altro se non ispirarsi ai concetti stoici, secondo i quali l' unica cosa che ha pregio o è degna di lode è la virtù, come dice Cicerone nel De Finibus II. 14. 45: Honestum igitur id intelligimus quod tale est, ut detracta omni utilitate sine ullis praemiis fructibusve per se ipsum iure possit laudari. Quod quale sit non tam definitione, qua sum usus, intellegi potest . . . quam communi omnium iudicio. La lode è un criterio di valutazione, non la fonte della virtù.

Ma fatte queste riserve, io pienamente sottoscrivo al giudizio del Fiorentino; poichè se la disciplina morale è attinta alle sorgenti più disparate quali la platonica, la stoica e l' aristotelica, l' autore non ha fatto neanche il più piccolo sforzo per dare a questo accozzo di discordi dottrine non fosse altro l' apparenza della coesione. Come si può conciliare la dottrina stoica della virtù quale bene a sè colla dottrina aristotelica della virtù come giusto mezzo tra gli estremi opposti? Come si può definire l' affetto una pertubatio e dire poi che gli affetti somministrano la materia alla virtù? Come si può accettare la tripartizione dell' anima e la conseguente dottrina delle virtù cardinali, e scordarsi iubito dopo di questa classificazione per seguire in tutto il resto del trattato quella di Aristotele? Come può dirsi sulla scorta di Platone essere Dio il supremo bene, o l' idea suprema, che è pure la suprema realtà, e porre poi con Aristotele il supremo bene nella felicità? Certo qui era facile la conciliazione delle due dottrine ponendo la somma felicità o beatitudine nella contemplazione di Dio, la qual conciliazione avea

anche il vantaggio di andare d'accordo con le tradizioni Cristiane. E ben si comprende che il Filelfo non si lasci sfuggire una occasione cosi propizia: Sed nos quid caeteri voluerint, perinde ac supervacanea praetereunda censentes, quid Christiani verique philosophi et de ratione et de intelligentia ac mente senserint, cum breviter exponemus, tum etiam sequemur . . : Pietas enim hoc loco est ea virtus qua Deum colimus . . . Eadem hac una denique virtutum omnium principe ac regina adiuti deductique ubi abstersimus universas corporis sordes . . . omni vacui labore ac negotio et videmus Deum intima mentis acie, et in Deo quam suavissime conquiescimus . . . Hoc est illud gaudium, quo felices omnes atque beati sumus (p. 26). Ma come s'accorda tutto questo con le dottrine e stoiche e platoniche ed aristoteliche, che il Filelfo adotta? Perchè non mette a capo di tutte le virtù la pietà, la quale non trova posto nè tra le quattro cardinali di Platone, nè tra le dianoetiche o le etiche di Aristotele? Perchè non fa neppure il più lontano tentavivo di dedurre tutte le virtù dall' amore di Dio? E posto anche che l'autore si fosse messo per questa via, che cosa poi le sarebbe giovata la dottrina del giusto mezzo, sulla quale insiste come un Peripatetico schietto? Da qualunque parte si guardi, il Filelfo non è un eclettico a modo di Antioco, poniamo, che aggiungendo di qua, togliendo di là riesce a comporre in un tutto, almeno apparentemente armonico, le più disparate dottrine. Egli invece pur componendole insieme, le lascia quali sono nella loro crudezza, e pare che non s'accorga neanco della stonatura. Il suo dunque non è un eclettismo, ma, come dice benissimo il Fiorentino, un sincretismo, che tradisce più che il filosofo, il dilettante di filosofia.

XXVI.

Die gegenwärtige sociologische Bewegung in Frankreich mit besonderer Rücksicht auf Gabriel Tarde.

Von

Eveline Wróblewska in Bern.

In Frankreich macht sich gegenwärtig ein besonders reges wissenschaftliches Leben auf sociologischem Gebiete bemerkbar: durch Errichtung einer speciellen Zeitschrift — Revue internationale de Sociologie 1893 — sucht Frankreich alle wissenschaftlichen Kräfte des Inn- und Auslandes zu koncentriren. Die Revue stellt sich das Sammeln sociologischer Thatsachen in allen Ländern und zu allen Epochen zur Aufgabe, um auf diese Weise die Gesetze zu entdecken; völlige Toleranz jeglicher wissenschaftlicher Ueberzeugungen wird streng beobachtet. — Welche Strömungen machen sich in der gegenwärtigen Sociologie bemerkbar?

Die überwiegende ist die biologische, welche — in die von Comte und Spencer eingeschlagene Richtung tretend — Sociologie als eine Fortsetzung und Weiterentwicklung der Biologie betrachtet. In der französischen Wissenschaft ist Espinas, welcher übrigens mehr als Thierpsychologe (Sociétés animales) bekannt ist, der ausgesprochene Repräsentant dieser Richtung; die menschliche Gesellschaft betrachtet er als eine konkrete lebendige Form, den thierischen Gesellschaften gleich.

Wenn die Gesellschaft ein lebendiges Individuum ist, so ist jedes Individuum auch eine Gesellschaft — das sind die Hauptgesichtspunkte, von denen Espinas ausgeht.

Auf gleichem Standpunkte steht Julien Pioger, welcher die Analogie zwischen den socialen und den thierischen Organismen durchführt und behauptet, wenn diese heute nicht auffallend sei, so rühre dies daher, dass die gegenwärtigen Gesellschaften noch auf einer niedrigen Entwicklungsstufe stehen und nur mit den niederen organischen Formen (mit Polyzoen) verglichen werden können.

Nicht als niedere, vielmehr als höhere organische Wesen, als Superorganismen betrachtet die menschlichen Gesellschaften der Belgier Guillaume de Greef, einer der bedeutendsten gegenwärtigen Sociologen (Le transformisme social, La sociologie). Den Zufall schliesst er gänzlich von den socialen Erscheinungen aus — alles Geschehen auf diesem Gebiete, meint er, unterliegt strenger Gesetzmässigkeit. Der sociale wie der biologische Fortschritt besteht in einer höheren, mehr komplicirten Organisation. Eine internationale Föderation — das ist die Form, welche diesen Superorganismen die Zukunft voraussichtlich bringen werde.

Ein Anhänger der organischen Auffassung der Gesellschaft ist auch René Worms, Herausgeber der Revue de Sociologie, bekannt durch seine Artikel in dieser Zeitschrift und durch seine Organisation der sociologischen Congresse; ein grösseres Werk — Organisme et société — wird demnächst erscheinen. Er ist ein eifriger Anhänger der Tarde'schen Nachahmungstheorie, doch weder diese, noch die Biologie scheinen ihm einen Schlüssel zur genauen Erklärung alles socialen Geschehens zu enthalten: er betrachtet die Sociologie als eine werdende Wissenschaft, die noch auf ein Genie wartet, welches das sociale Atom finden wird. Die Sociologie ist nicht die Summe aller socialen Wissenschaften; sie soll ihre Synthese sein. Das wird sie aber erst durch die Entdeckung dieses socialen Atoms. So wie das Genie des Descartes die einzelnen Theile der Mathematik zu einem Ganzen verbunden hat, wie die Physik ihre stärksten Impulse in dem Augenblick erhielt, da man entdeckte, dass alle ihre Erscheinungen nur Mani-

festationen der Bewegung seien, wie die Biologie durch die Zellen-Theorie erneuert wurde — so wird auch auf dem Gebiete der Sociologie ein umfassender und revolutionirender Geist erscheinen, welcher die gegenseitigen Verhältnisse der verschiedenen Formen des socialen Lebens entdecken wird, wie auch die Gesetze, von denen diese beherrscht werden.

Keine solche Bedenken hegt der Darwinist Lapouge, welcher in der Anthropologie das treibende Moment der socialen Phänomene gefunden zu haben vermeint: das Leben und Sterben der Völker kann dadurch erklärt werden, dass im ersten Falle die höheren Rassen vorherrschen und folglich eine Blüthezeit für die Gesellschaft herbeiführen; mit der Zeit erschöpfen sie sich aber und sterben aus — die niederen Rassen, welche mehr Anpassungskraft an das Milieu besitzen, nehmen ihre Stelle ein und ziehen zu ihrem niedrigeren Niveau das sociale Leben hinab. Ein solcher Process geht durch die ganze Geschichte — die Besseren werden immer von den Schlechteren verdrängt; darin liegt die Ursache des Zusammenbruches aller antiken Kulturen, und solch ein Schicksal steht auch der europäischen bevor.

Denselben Gedanken erhebt Nietzsche, zwar nicht vom anthropologischen Standpunkte ausgehend, zur geschichtspsychologischen Grundlage seiner Moralphilosophie.

Er behauptet: im Laufe der Geschichte habe die Majorität, die naturgemäss aus den Einfältigeren, Niedrigeren und Schwächeren bestehe, über die geistig und moralisch höher entwickelte Minorität den Sieg davon getragen. Infolgedessen wurden die Ideale zu Gunsten der Niedrigeren umgeändert. Während der gesunde Lebensinstinkt auf Wachsthum, Häufung von Kräften, Willen zur Macht ausgeht, und nur der Gehorsam gegen diese Antriebe die Gattung höher entwickeln kann, sind durch die Umbiegung der Ideale nach unten die Instinkte und Kräfte verstümmelt worden, welche ein Steigen der Gattung herbeigeführt hätten. Auf den gleichen Gedanken, obwohl ganz von Nietzsche unabhängig, ist der österreichische Sociologe Gumplowicz gekommen; er betrachtet ebenfalls den Rassenkampf für die hauptsächliche Triebfeder der Geschichte, ohne jedoch daraus den pessimistischen Schluss

zu ziehen, dass immer die niedrigeren Rassen den Sieg davon tragen müssen.

Wenig Gewicht dagegen auf die Rasse in der socialen Entwicklung legt Letourneau: bei allen Völkern der Erde — vorausgesetzt nur, dass sie lange genug dauern — machen nach ihm alle socialen Institutionen den gleichen Weg durch, sind gleichen Evolutionsgesetzen unterworfen.

In seinen einzelnen Monographieen über die Entwicklung der Religion, der Literatur, der politischen Institutionen, der Ehe — sucht er diesen Gedanken durchzuführen.

Ebenfalls auf biologische Voraussetzungen basirt seine Erörterungen über Religion, Moral und Kunst der Dichter - Philosoph Guyau: vom Leben, von dessen Fülle und Expansionskraft leitet er diese geistigen Erscheinungen ab. Die Fülle von Lebenskraft muss auf andere übertragen werden — daher die moralische Pflicht: wenn man etwas zu thun im Stande ist, so ist man auch verpflichtet, es zu thun; wenn ein Individuum Lebenskraft genug besitzt, um sich für andere opfern zu können, so ist es auch dazu verpflichtet. Sogar die Aufopferung des Lebens kann aus dem Bewusstsein von dessen Fülle abgeleitet werden: indem wir unser Leben für eine Idee hergeben, können wir so sehr seine Intensität fühlen, dass uns dieser Augenblick für das gebrachte Opfer gänzlich entschädigt. Eine Erweiterung des Lebens ist auch die Religion: sie ist eine Uebertragung von socialen Gefühlen auf alles Aussersociale — Thiere, Todte, Geister, kosmische Kräfte; der Mensch fühlt sich dann nicht nur von ihnen abhängig, sondern kann auch auf sie einwirken, z. B. durch das Gebet.

Aus derselben Fülle des Lebens, welches zum Bewusstsein seiner Intensität gelangt ist, kann man auch die ästhetischen Gefühle ableiten.

Auf der Grenze zwischen der biologischen Auffassung der Gesellschaft und der idealistischen steht Fouillée (Science sociale contemporaine, Psychologie des idées-forces); er will die beiden Auffassungen vereinigen. Die Gesellschaft ist ebenso Organismus wie ein auf den Vertrag basirtes Ganze; sie ist ein „organisme contractuel“. Der Vertrag war keineswegs der Ausgangs-

punkt des socialen Lebens, kann aber das angestrebte Ideal sein. Und das Ideal hat eine wichtige Bedeutung für die Entwicklung der Institutionen: es beeinflusst den menschlichen Willen, welcher zu einer Gewohnheit werden kann, um sich dann durch Vererbung als Instinkt auf die Nachkommenschaft zu übertragen. Man kann sich folglich nicht mit einem orientalischen Fatalismus zufrieden geben und alles von der unvermeidlichen Evolution erwarten. Der Glaube an eine Idee wirkt auf die Wirklichkeit ein, der Idealismus auf den Realismus. Es besteht zwischen Thun und Denken ein unauflösbares Band, welches eines der wichtigsten psychologischen Gesetze bildet; wir bezeichnen es mit dem Namen: idée-force [1]).

Jeden Einfluss der Biologie schliesst von den sociologischen Untersuchungen ganz entschieden Durkheim aus (Autor der Division du travail social); auch die Psychologie betrachtet er als ungenügend, um sociale Thatsachen zu erklären. Ueberhaupt kann sich die Sociologie durchaus nicht den Zweck setzen, die Natur der Gesellschaft und ihrer Organe zu erklären; sie muss die Dinge so auffassen wie sie sind und nur ihre Veränderungen studiren. Durkheim behauptet im Gegensatz zu den meisten Sociologen, dass diese Wissenschaft eine rein praktische, empirische werden muss. Aufstellung von praktischen Maassregeln für Staatsmänner soll ihre Aufgabe sein. Association, Theilung der Arbeit — das sind Thatsachen, welche alles sociale Geschehen erklären. Das Ganze ist nicht die Summe seiner Theile, sondern etwas anderes, mit anderen Eigenschaften ausgestattetes — das ist der Ausgangspunkt der Durkheim'schen Theorie. Neben diesen so verschiedenartigen Ansichten über das Wesen der Sociologie kommt auch die marxistische Richtung in Frankreich auf: die materialistische Geschichtsauffassung — von Paul Lafargue, Sorel und Anderen repräsentirt. Letztes Jahr (1895) wurde eine neue Zeitschrift gegründet — Le Devenir social —, welche als Motto den Ausspruch von Karl Marx gewählt hat, dass die Produktionsweise alle Erscheinungen des socialen, politischen und

---

[1]) Psychologie des idées-forces S. X.

intellektuellen Lebens bestimmt. Le Devenir social steht Gelehrten aller Länder offen, welche mit diesem Gesichtspunkte übereinstimmen.

So stellen sich — im Grossen und Ganzen genommen — die hauptsächlichsten Richtungen der gegenwärtigen Sociologie in Frankreich dar.

II.

Eine ganz eigenartige Stellung in diesem regen wissenschaftlichen Leben nimmt Gabriel Tarde ein, welcher aus einer rein psychischen Thatsache — der Nachahmung — das ganze sociale Leben ableiten will. Jurist von Beruf, hat er sich einen Namen in der Gelehrtenwelt zuerst durch seine kriminologischen Werke gemacht — vornehmlich wurde er durch die Criminalité comparée (1886) bekannt. In dieser Schrift offenbart sich schon sein bedeutendes schriftstellerisches Talent und seine originelle Denkweise. Der Theorie Lombroso's stellt er seine eigene entgegen, indem er behauptet, dass der kriminelle Typus kein anthropologischer ist, sondern nur ein gesellschaftlicher, und keine anderen unterschiedlichen Charaktere besitzt, als die eines „type professionel". Das Verbrechen ist nur eine sociale Thatsache; mit den socialen Verhältnissen ändert sich auch der Begriff vom Verbrechen — so ist z. B. die Bedeutung der Gotteslästerung heutzutage eine ganz andere als im Mittelalter. Niemand kann sich rühmen — behauptet Tarde — kein Verbrecher zu sein, wenn nicht in der Gegenwart, so in der Vergangenheit oder Zukunft. Es kann z. B. eine Zeit kommen, wo literarische Anlagen als Vergehen betrachtet, indem sie alsdann für einen Raub an der nützlichen Arbeit gehalten werden. Der Verbrecher ist weder ein Wilder noch ein Wahnsinniger, sondern ein Monstrum, welches einige atavistische Charaktermerkmale besitzt. Er hat einen besonderen physischen Typus, aber jede Beschäftigung schafft dergleichen, denn — bei der freien Berufswahl — wählt man eine solche, zu welcher man sich angezogen fühlt infolge natürlicher Anlagen; diese aber spiegeln sich auch im physischen Typus ab. Seine Hauptidee — die Nach-

ahmung — führt Tarde auch in der Kriminaltheorie durch, und zwar in recht origineller Weise.

Die Frage der unter dem Einflusse der Suggestion verübten, folglich unfreiwilligen und unbestrafbaren Verbrechen, hat ihm Anlass dazu gegeben. Er leugnet die Suggestion, oder vielmehr dehnt sie auf alles sociale Geschehen aus. In der Gesellschaft geschieht alles durch Nachahmung, also eine Art von Suggestion, folglich kann man die hypnotische Suggestion, besonders wenn sie auf längere Zeit hinaus ihre Wirkung ausübt, fast gar nicht von der Nachahmung unterscheiden.

Wie wird sich wohl in der Zukunft das Verbrechen gestalten? Tarde meint, unsere Zeit sei in moralischer Hinsicht keineswegs der Vergangenheit überlegen, nur dass der Gesichtskreis der Moral sich erweitert hat: früher gab es moralische Verpflichtungen nur zwischen den Mitgliedern einer Horde, dann zwischen den Bürgern einer Stadt, dann einer Nation — jetzt strebt die Moral danach, international zu werden. In dieser Richtung wirkt die Kultur moralisirend: sie zieht durch Nachahmung immer weitere Menschenmassen in ihren Gesichtskreis hinein, vermindert die Gegensätze unter ihnen — übt also einen harmonisirenden Einfluss aus.

Je grösser die Harmonie aber unter den Bedürfnissen, desto weniger Raum für Verbrechen; in einer so ideell harmonisirten Gesellschaft würden keine Verbrechen vorkommen — vorausgesetzt aber, dass sie von der übrigen Welt getrennt wäre. Denn eine jede neue Idee stört diese Harmonie und führt eine Aufrüttelung herbei, welche wieder die Zahl der Verbrechen vergrössert. Die Kriminalität und das erfinderische Genie sind stark miteinander verknüpft[2]). Also dann erst kann man das Aufhören der Verbrechen erwarten, wenn die Menschheit zu einem stationären Zustande gelangt, in welchem keine neuen Entdeckungen mehr auftreten werden. Dass sie zu einem solchen strebt, sucht Tarde in seinen sociologischen Werken zu beweisen. Von der Criminalité comparée verdient noch die recht originelle Ansicht von der Rolle der Lüge in der Kultur hervorgehoben zu werden. Tarde behauptet, dass ohne Lüge keine civilisirte Gesellschaft mög-

[2]) Criminalitè comparée S. 193.

lich wäre, weil sowohl Familie wie Religion und Staat auf einer Anzahl von konventionellen Lügen basiren; überhaupt wird die Rolle der Lüge wachsen mit der steigenden Kultur.

III.

In seinen sociologischen Werken (Les lois de l'imitation, La logique sociale) stellt Tarde alle neuesten Begriffe von socialen Vorgängen völlig auf den Kopf. Er behauptet, es sei „ein préjugé à la mode", dass das gesellschaftliche Leben von natürlichen Gesetzen und nicht vom menschlichen Willen und Intelligenzen geordnet wird (Lois, S. 135). Erfindung und Nachahmung — das sind die einzigen gesellschaftlichen Triebfedern. Somit schreibt Tarde dem Zufall einen tiefgehenden Einfluss auf das sociale Leben zu: die genialsten Erfindungen, wie Entdeckung des Feuers, Zähmung der Thiere — sind glücklichen, zufälligen Einfällen zu verdanken.

Die Nachahmung wirkt nicht nur ausschliesslich in der socialen Welt: Tarde erhebt sie zu einem Weltprincip. In der physischen Welt als Wellenbewegung, in der biologischen als Vererbung, in der socialen als Nachahmung — so tritt die allgemeine Wiederholung auf; sie allein ermöglicht die Wissenschaft, denn gäbe es keine Aehnlichkeit, keine Wiederholung, so wäre überhaupt eine jede Gruppirung von Thatsachen unmöglich. Die Nachahmung verändert sich, je nachdem sie von einer Nation oder Rasse in eine andere übergeht, sowie die physischen Wellen oder organischen Typen, wenn sie in ein anderes Milieu kommen. Das ist das Gesetz der Refraktion. Ein anderes Gesetz beherrscht alle diese Erscheinungen: das der Interferenz; es wirkt, wenn sich gegenseitig zwei Wellen, Typen oder Nachahmungen begegnen. Sie müssen dann aufeinander wirken, entweder sich gegenseitig helfen oder sich bekämpfen. Im ersten Falle entsteht bei der socialen Nachahmung eine neue Erfindung, welche sich ihrerseits verbreitet. Im zweiten Falle — wenn sich zwei verschiedene Dogmen oder Interessen in einer menschlichen Seele widersprechen, oder dergleichen bei einem Volke geschieht, so giebt es in dieser Seele oder bei diesem Volke eine moralische

Stagnation, bis die weniger intensive Leidenschaft oder Ueberzeugung unterliegt.

Es kommen jedoch Aehnlichkeiten vor, die unmöglich durch Nachahmung entstehen konnten — so z. B. unter den Sprachen, Sitten, Religionen und Institutionen der amerikanischen Völker vor der Entdeckung Amerikas, und den europäischen. In solchem Falle müsse man deren Ursache — nach Tarde — in der Einheit der menschlichen Natur suchen, und auch in der Gleichheit des physischen Milieu's, so dass man, um gleiche Bedürfnisse befriedigen zu können, gleiche Erfindungen machen musste. Uebrigens macht Tarde die ganz unglaubliche Vermuthung, dass auch in diesem Falle die Nachahmung nicht gänzlich ausgeschlossen ist — da vielleicht im Laufe der unzähligen Jahrhunderte der vorhistorischen Periode zwischen den entferntesten Völkern Beziehungen existirten. Der Verlauf der Civilisationen ist keinen allgemeinen Gesetzen unterworfen — folglich, wenn sich der sociale Typus zu vereinheitlichen trachtet, so geschieht dies nur durch Nachahmung.

Was ist eine Gesellschaft nach Tarde's Auffassung?

Eine Sammlung von Menschen, die einander entweder gegenwärtig nachahmen, oder nur darum ähnlich sind, weil sie in der Vergangenheit durch Nachahmung sich beeinflusst hatten[3]). Alle anderen Gründe des Bestehens menschlicher Gesellschaften, wie ökonomische, Solidarität etc. verwirft Tarde gänzlich, indem er sie nicht für Ursache, sondern für Folge des socialen Lebens betrachtet. Da die Erfindungen und Nachahmungen den einzigen Inhalt des socialen Lebens, sowohl in der Gegenwart wie auch in der Vergangenheit bilden, so kann man die Geschichte[4]) definiren als eine Wissenschaft, die sich mit dem Schicksal der Erfindungen zu befassen hat. Die Archäologie soll die Erfindungen aufsuchen, die Statistik — die Nachahmungen registriren. Letztere machen drei Phasen durch: langsamer Fortschritt im Anfange, rascher in der Mitte, endlich — Verlangsamung bis zum Stillstande. Die Statistik soll sich in einem solchen Grade vervollkommnen, dass sie

[3]) Lois, S. 75.
[4]) Lois, Kap. IV.

im socialen Leben eine ähnliche Rolle spielen wird, wie die Sinnesorgane im organischen. Auch das Voraussagen der Zukunft wird ihr zugänglich — erst dann aber, wenn sich die Erfindungsmöglichkeit unserer Rasse erschöpft, und die Kultur zu einem stationären Zustande gelangt.

Nun kommt Tarde auf eine der wichtigsten Fragen seines Systems zu sprechen: warum verbreiten sich die einen Erfindungen, während andere zu Grunde gehen?

Es giebt zweierlei Gründe, welche dies bestimmen: physische und sociale. Zu den ersteren rechnet Tarde die Beschaffenheit der Rasse im Bezug auf Gehirn, dann die Fauna und Flora des Landes. Ueber diese Ursachen geht Tarde sehr leicht hinweg — er erwähnt sie nur, während er seine Aufmerksamkeit hauptsächlich socialen Gründen zuwendet. Letztere zerfallen wieder in logische und meta-logische.

Logische — wenn sich eine Erfindung deshalb verbreitet, weil sie für nützlich anerkannt wird.

Glauben und Wünsche — das sind die zwei Faktoren, welche Tarde am Grunde aller socialen Erscheinungen sieht; durch ihre Konkurrenz oder Vereinigung existiren menschliche Gesellschaften, sie sind die sociale Substanz. Mit dem steigenden Fortschritte wird eine Gesellschaft reicher an Glauben — also erfüllten Wünschen, als an Wünschen selbst, gleich einem reifen Geiste, in welchem die meisten Leidenschaften gezähmt sind, der aber dafür viele feste Ueberzeugungen gewonnen hat. Der Fortschritt arbeitet also darauf hin, in der Menschheit eine immer tiefere Ruhe herbeizuführen. Es ist eine Art von kollektivem Nachdenken; wie im individuellen Gehirn Fortschritt in Häufung oder Ersatz der einen Gedanken durch andere besteht, so auch in diesem kollektiven Gehirn, welches menschliche Gesellschaft heisst; nur dass hier diese neuen Gedanken Erfindungen sind. Logischer Zweikampf oder logische Vereinigung alter und neuer Erfindungen — das sind die zwei Wege des individuellen sowohl wie des gesellschaftlichen Fortschrittes. Vereinigung findet sich immer am Anfang und Ende des Processes, der Kampf ist ein Uebergangsstadium.

Die ersten Erfindungen brauchen nicht zu kämpfen — sie

finden ein leeres Feld vor; wenn aber ihrer schon eine gewisse Anzahl vorhanden ist, da treten unter ihnen Kollisionen auf, bis — nach bestandenen Kampfe — einige weggedrängt werden, andere sich aber verständigen, um auf diese Weise den Weg für neue Erfindungen zu bahnen. Auf allen Gebieten des socialen Lebens — in Sprachen, Religionen, Sitten — geht dieser Process vor sich. Folglich kann — nach Tarde — von einer einheitlichen Evolution gar nicht die Rede sein; nur von Evolutionen. Was nun die meta-logische Nachahmung anbetrifft, so schreitet sie auf folgende Weise vor: vom Aeusseren ins Innere, von der Nachahmung der Ideen zu der von Mitteln, sie zu erreichen, von den höheren Ständen zu den niedrigeren. Vor dem Ritus einer Religion müssen dessen Dogmen verbreitet sein, ebenso muss ein Volk dem anderen mit seiner Kultur oder seiner politischen Stellung imponirt haben, damit seine Sitten und Moden Nachahmer finden. Die höheren Stände, also einst der hohe Klerus und der Geburtsadel, jetzt die internationale Geld- und Geistesaristokratie sind immer die ersten Empfänger jeder neuen Erfindung; von diesen verbreitet sie sich in die weiteren Volksschichten. Eine gleiche Rolle spielen die Städte den Dörfern gegenüber — es wird überhaupt dasjenige nachgeahmt, was als überlegen anerkannt ist. Diese Ueberlegenheit ist eine andere in jeder Kulturepoche; mit Veränderung der socialen Verhältnisse, oder wie Tarde sie nennt: Erfindungskomplexe, entsteht ein neuer Kulturtypus, eine neue Rasse, die ihnen am besten angepasst ist. Eine solche Kultur-Rasse ist gegenwärtig im Begriff sich in Amerika zu bilden.

Die Nachahmung verbreitet sich — in Bezug auf Zeit — in der Form von Sitte oder von Mode; demnach könnte die ganze Kulturgeschichte in Sitte- und Mode-Epochen eingetheilt werden. Was aber die Mode Lebensfähiges eingeführt hat, das wird nach und nach zur Sitte. Diesen Gedankengang führt Tarde durch alle Gebiete des socialen Lebens durch. Die Sprache, anfangs in jeder Familie eine besondere, verbreitet sich in Paroxysmen der Mode auf das Geschlecht, dann auf die Nation, um endlich — wie es die gegenwärtige Kultur das Bestreben hat — eine internationale zu werden.

Den gleichen Weg machen die Religionen durch — wobei die Zeiten des Proselytismus als Mode-Epochen betrachtet werden können. Nach diesen kommen die Sitte-Epochen; alle grossen Religionen schliessen sich in ihren Grenzen ein, um sich innerlich zu befestigen.

Auch im politischen Leben waltet die Nacheinanderfolge von Sitte und Mode. Es entsprechen diesen zwei Gestalten die konservative und die fortschrittliche Partei. Durch den Sieg letzterer sind alle politischen Vereinheitlichungen zu Stande gekommen. Die Epochen der Treue der alten Sitten zeichnen sich durch exclusiven Patriotismus aus; die Mode-Epochen sind dagegen kosmopolitisch. Alle grossen politischen Ideen — wie diejenigen der Feudalität, des Parlamentarismus — alles das sind geniale Erfindungen, durch zahlreiche Nachahmungen verbreitet. Sogar die gegenwärtigen ungeheuren Kriegsrüstungen, welche doch so augenscheinlich Folge des sich immer verschärfenden Interessengegensatzes unter den europäischen Völkern sind, sucht Tarde ausschliesslich durch die Nachahmung zu erklären.

Das Recht schlägt einen ähnlichen Weg ein, wie die schon erwähnten Institutionen. Diesem widmet Tarde ein besonderes Werk — Les transformations du droit — in welchem er gegen den Gedanken einer einheitlichen rechtlichen Evolution bei allen Völkern auftritt und dessen Veränderungen mit Hülfe seines Hauptprincips — der Nachahmung — zu erklären sucht. Aehnlich wie die Sprache, war das Recht anfangs auf eine Familie beschränkt, um endlich einem allgemeinen, die ganze Menschheit umfassenden Rechtsprincip zu weichen.

Alle Sitten, Gebräuche, industriellen Verbesserungen haben sich auf dem Wege der Nachahmung verbreitet. Die Nachahmung ist anfangs passiv: das Bedürfniss zu geniessen verbreitet sich schneller als dasjenige zu produciren. Im allgemeinen siegen auf allen Gebieten des socialen Lebens diejenigen Erfindungen, welche sich an die Vernunft, nicht aber an die Phantasie wenden. Daher zeichnen sich die Mode-Epochen durch das Vorherrschen der Vernunft, des Individalismus und Naturalismus aus. Es ist ein Eindringen vom natürlichen Rechte, natürlicher Religion, natürlicher Kunst,

natürlicher Moral, welche die traditionellen zu verdrängen suchen. So war es in Athen unter Solon, in Rom unter den Scipionen, in Paris im XVII. und XVIII. Jahrhundert. Weiteres Merkmal der Mode-Epochen ist das Aufkommen von grossen Individualitäten — Heresiarchen, Gründer neuer Religionen oder Staaten, grosser Juristen etc.

Selbst die Erfindungen sind der Nachahmung unterworfen: in jeder Epoche gehen sie in einer bestimmten Richtung.

Die Entwicklung der Moral und Kunst macht auch denselben Process durch, wie alle übrigen Institutionen. Die einfachsten Pflichten, so wie die einfachsten Kunstformen, haben ihrerseits Entdeckungen sein müssen[5]).

Zum Schlusse seines Werkes über die Nachahmungsgesetze bemerkt Tarde, dass eine jede Erfindung die Tendenz hat, sich unendlich zu verbreiten, so wie in der Biologie jede Gattung ebenfalls eine unendliche Progression anstrebt. Im socialen Leben giebt es Rassenvorurtheile und andere künstliche Abgrenzungen, welche den Gang der Nachahmung hemmen; diese aber arbeitet ihrerseits darauf hin, sie zu beseitigen, und immer grössere Einheit unter allen Völkern herbeizuführen. In der Zukunft steht uns vielleicht ein grosses Reich bevor, durch die gewonnene Oberherrschaft eines einzigen Volkes geschaffen, welches die gegenwärtige nationale Zersplitterung ersetzen wird. Doch dieses wird auch von keiner langen Dauer sein. Das sociale Leben ist vielleicht nur eine Uebergangsstufe zum Aufblühen der menschlichen Individualität[6]) — mit diesem Gedanken schliesst Tarde seine Lois de l'imitation.

IV.

Ein wichtiger Punkt seines Systems ist jedoch noch unbeleuchtet geblieben — nämlich die Gesetze der Erfindung. Diese Lücke soll das jüngst herausgegebene Werk — La logique sociale — ausfüllen. Hinter den Lois steht die Logique zurück, was Originalität und Gedankenschärfe anbetrifft; die Hauptidee

[5]) Lois, S. 382.
[6]) Lois, S. 424.

tritt nicht immer scharf genug hervor, oft wiederholen sich sogar dieselben Gedanken, welche schon in den Lois vorkommen.

Wenn Tarde in den Lois das Bestehen der Gesellschaft aus psychischen Gründen zu erklären versuchte, so geht er in der Logique noch einen Schritt weiter: die Gesellschaft vergleicht er einem Gehirn, das sociale Leben ist nur eine Exaltation des cerebralen, und kann durch die Denkgesetze erklärt werden. Die Entwicklung der Gesellschaft ist keineswegs unbewusst — unsere Vorfahren wussten ebensogut wie wir, was sie anstreben. Reine Empfindungen ausgenommen, können sonst alle individuellen, folglich auch socialen Denkphänomene in Glauben und Wünsche aufgelöst werden. Diese sind wirkliche, mensurable Quantitäten; in allen Manifestationen unseres Willens, in allen Begriffen und Gefühlen sehen wir nur Veränderungen dieser zwei Grundphänomene, welche den Ausgangspunkt einer sociologischen Psychologie bilden. Jedes ausgesprochene Urtheil ist ein Glauben, jedes werdende — ein Wunsch, der noch der Beglaubigung bedarf, um Glaube zu werden. Die Nation hat in jeder Entwicklungsphase eine verwendbare Summe von Glauben und Wünschen, welche sie unter die verschiedenen Gebiete ihres Lebens — Sprache, Religion, Wissenschaft, Industrie und Recht — vertheilt. Wie diese Vertheilung vor sich geht — das bildet den Gegenstand der socialen Teleologie und Logik, so wie sich die individuelle Teleologie und Logik mit demselben Process im individuellen Gehirn befasst. Auf die recht komplicirten und wenig erklärenden logischen Schemata werde ich nicht näher eingehen, und beschränke mich darauf, den Hauptgedanken Tarde's zu verfolgen.

Eine Nation kann als ein komplexer Syllogismus betrachtet werden [7]). Die Dogmen und Gesetze sind die grossen Prämissen, die kleinen bestehen aus den Thatsachen des Alltagslebens eines jeden Bürgers, die Konklusionen aber sind das alles, was gedacht und gethan wird. Inwiefern die grossen Prämissen richtig sind, das gehört nicht zur Logik; es kommt nur darauf an, ob richtige Schlüsse daraus deducirt worden sind.

Tarde hebt einen von der Logik vernachlässigten Punkt hervor, nämlich dass man mehr Gewicht legen sollte auf den Grad

[7]) Logique, S. 63.

der Ueberzeugung, mit welchem ein Urtheil ausgesprochen wird. Ein Mathematiker ist fester überzeugt von der Richtigkeit des Euklidischen Axioms von den Parallellen, als von einem neu entdeckten Theorem der höheren Mathematik. Man begeht einen logischen Fehler, wenn man aus bezweifelten Prämissen einen sicheren Schluss deducirt — oder bei umgekehrtem Verfahren. Dergleichen kommt in den philosophischen Diskussionen vor, wo man oft vom Möglichen auf das Sichere schliesst, so auch in parlamentarischen Debatten. Den Grad der Ueberzeugung, des Glaubens zu bestimmen, welcher von den schon vorhandenen Behauptungen auf die neuen übertragen werden soll — das ist die Aufgabe der Logik. Die Teleologie soll aber die Uebertragung der Wünsche erklären.

Wie im individuellen, so giebt es auch im socialen Leben widersprechende oder übereinstimmende Syllogismen; im ersteren Falle entsteht ein Zweikampf, welcher mit der Beseitigung des einen von den beiden Gegnern enden muss. Aus diesem Kampfe unter den Syllogismen sucht Tarde alle socialen Kämpfe zu erklären. Kriege — das ist ein Duell von komplexen Syllogismen (Nationen), politische Allianzen-Vereinbarungen unter denselben. An dem Beispiele der Kreuzzüge (Logique, S. 69) sucht Tarde diesen Gedanken zu illustriren: es war ein Zusammenstossen von zwei Syllogismen, dem christlichen und dem muhamedanischen, welche sogar in den grossen Prämissen übereinstimmten, nur in den Konklusionen auseinandergingen; ein jeder versprach seinen Anhängern die Seligkeit und stellte zur Bedingung — für erstere das Grab Christi zu befreien, für die zweiten aber — mit den Christen zu kämpfen und dasselbe nicht herzugeben.

Allianzen, Konflikte und Vereinbarungen — alles dies schiebt die Gesellschaft vorwärts auf dem Wege der Centralisation, der Bildung grosser syllogistischer Systeme. Ein gleicher Process geht in der individuellen Logik vor sich, und das gegenseitige Verhältniss der beiden — der socialen und der individuellen Logik, einfacher gesagt: das Verhältniss des Individuums zur Gemeinschaft — bildet den Inhalt der Geschichte. Dieses Problem wurde in zweifacher Weise gelöst: entweder geht das Individuum in der Gesellschaft unter, wie dies der Fall war in den Theokratieen von Asien und

Afrika, oder — wie in der gegenwärtigen Kultur — strebt die individuelle Logik danach, sich die sociale unterzuordnen; das dogmatische und autoritäre Princip wird immer mehr beschränkt, und an dessen Stelle tritt die positive Wissenschaft und positive Moral: die individuelle Kritik.

Die Begriffe von Gott, Sprache, Gut und Böse nennt Tarde sociale Kategorieen, und sucht ihre Entstehung aus logischen Gesetzen abzuleiten. Seine Beweise sind die folgenden: das Ich muss an die Realität der Aussendinge glauben, um seine innere Anarchie zu beschwichtigen; aus diesem Glauben entstehen die Kategorieen (Stoff und Kraft, Raum und Zeit) — welche die ersten Bedingungen alles geistigen Lebens sind. Ebenso bedarf die Gesellschaft der Kategorieen, um eine logische Vereinbarung ihrer Elemente erreichen zu können. Die Idee von Gott, als Ursache aller Belehrungen und Verordnungen, als Inkarnation des Wahren und des Guten — spielt eine ähnliche Rolle in der Ausbildung einer Gesellschaft, wie der Stoff in der Ausbildung des Ich. Die Religion ist eine so unentbehrliche Bedingung der socialen Vereinbarung gewesen, wie die Objektivation der individuellen. Die Sprache spielt die Rolle des socialen Raumes: wenn ein jedes Phänomen das ihm entsprechende Wort findet, so wird es gewissermassen lokalisirt. Wie das Angenehme und Schmerzliche für das Individuum, so sind das Gute und das Böse für die Gesellschaft teleologische Halb-Kategorieen, welche den praktischen Funktionen des Wollens und der Regierung entsprechen.

Doch eine rein logische Vereinbarung unter den verschiedenen Urtheilen der Mitglieder einer Gesellschaft genügt nicht; um eine Harmonie zu bewirken, muss man noch einen störenden Faktor in Betracht ziehen, nämlich die Eigenliebe der Individuen, und auch der kleinen Gruppen. Oberflächlich wird diese Aufgabe durch die Höflichkeit gelöst, welche gegenseitige Schonung befiehlt und somit die Konflikte zähmt. Dieses Problem bedarf aber einer radikaleren Lösung — und eine solche findet sich im Ruhm. Eine ruhmreiche Regierung ist allein im Stande durch die Achtung, die sie einflösst, sowohl die individuelle wie auch die kollektive Eigenliebe auszusöhnen. Der Ruhm ist somit die erste Kategorie der socialen Lo-

gik, von der alle anderen ausgehen, so wie das Bewusstsein eine solche für die individuelle Logik ist (Logique, S. 118). Wie es ohne Gedächtniss kein Bewusstsein geben kann, so wäre auch ohne Ruhm keine Nachahmung möglich, und umgekehrt.

Nun gelangt Tarde zur Untersuchung der eigentlichen Theorie der Erfindungen. Diese soll erklären, nach welchen logischen Gesetzen die Aufeinanderfolge der Erfindungen stattfindet. In dieser Bewegung giebt es eine zweifache Strömung: die alten Erfindungen miteinander in Einklang zu bringen, und die neuen aufkommen zu lassen. Dieses Drängen der alten und neuen Erfindungen ist Ursache, dass das sociale Leben öfters ein unlogisches Aussehen bekommt. Doch Widersprüche sind ebenso unentbehrlich im individuellen, wie im socialen Leben.

Eine jede Erfindung trägt neue in ihrem Schoosse, doch in welcher Ordnung diese hervortreten werden — dieses unterliegt keinen nothwendigen Evolutionsgesetzen.

Warum entstehen neue Erfindungen? Dazu ist vor allem das Genie erforderlich, dessen Aufkommen durch sociale und vitale Gründe bedingt ist. Aeussere Umstände können auch die Entstehung von Erfindungen erleichtern. Eine neue Erfindung entsteht immer durch eine Kombination von alten — folglich alles, was den Gedankenaustausch erleichtert, was die Menschen aneinander nähert, erzeugt günstige Bedingungen dafür (grosse Staaten, erleichterte Kommunication). Im übrigen ist die Erfindung gleichen logischen Gesetzen unterworfen wie die Nachahmung: sie ist eine Aufeinanderfolge von logischen Kämpfen und Vereinbarungen. Letztere haben aber bei der Erfindung eine weit höhere Bedeutung als bei der Nachahmung, denn Erfindungen schaffen immer durch ihre Vereinbarung neue Erfindung, während Nachahmungen nur einander fördern. Es existirt doch eine gewisse rationelle Ordnung, in welcher die Erfindungen aufeinanderfolgen, berichtet Tarde, im Widerspruch mit dem vorher gesagten. Einige von ihnen — solche nämlich, die sich gegenseitig weder bestätigen noch widersprechen — können in beliebiger Ordnung auftreten (so ist z. B. die Idee, Menschen in Sklaverei zu bringen, in manchen Ländern der Idee, Thiere zu zähmen vorangegangen, in anderen aber

ihr gefolgt). Aber der Process vom Fetischismus zur Idolatrie, vom Zoo- zum Anthropomorphismus war in allen Ländern der gleiche. Die Vervollkommnung der Sprache musste anderen Erfindungen vorangehen. Im Laufe der Erfindungen — ebenso wie in dem der Nachahmungen — unterscheidet Tarde drei Phasen: Ansammlung, logische Kämpfe unter ihnen, die zur Ausgleichung führen, und die daraus folgende Erweiterung des Erfindungsschatzes der Menschheit. Kriege und Revolutionen sind tragische, weder nothwendige noch ewige Methoden der socialen Dialektik.

In der individuellen Logik müssen alle Gegensätze aufgehoben werden — dergleichen ist aber in der socialen nicht unentbehrlich; es genügt, wenn sie alle zusammen ein höheres Ziel erstreben — wie die deutsche Einheit vor 1870, oder die italienische vor 1860, oder die Universalherrschaft des Papstes, von der einst die Christen geträumt haben.

Nach der allgemeinen Darstellung der logischen Gesetze in der Gesellschaft führt sie Tarde durch die einzelnen Gebiete des socialen Lebens hindurch. Die Linguistik sowohl als die Religion begannen mit Ansammlung von Wörtern und Begriffen; dann kommt die Epoche des logischen Kampfes, in welcher einige Sprachen (die englische, spanische, russische), und einige Religion — das Christenthum und der Buddhismus — den Sieg davontragen werden.

Den gleichen Weg macht das Gefühlsleben durch; im Maasse der sich verbreitenden Kultur werden auch die Gefühle breiter. Anfangs auf die Familie, das Geschlecht, den Clan beschränkt, werden sie zum Patriotismus, um endlich — wie es die Tendenz der Gegenwart ist — sich in ein Gefühl der allgemeinen, unterschiedslosen Menschenliebe zu verwandeln. In der Zeit, da noch starke gesellschaftliche Antagonismen vorherrschten, haben die Feste und Ceremonien zur Aufgabe, sie zu beschwichtigen: sie söhnen sie zeitweilig aus im Namen einer höheren Idee, z. B. der Anbetung der Gottheit, der Huldigung eines Königs, in einer Nationalfeier. Was die Gefühle im Laufe der Kultur an Breite gewinnen, das verlieren sie an Tiefe. Tarde illustrirt dieses an dem Freundschaftsgefühle — wie es so ganz anders auf dem Lande und in der Stadt ist: tief und dauerhaft, aber auf eine kleine Anzahl der

nächsten Nachbarn beschränkt im ersten Falle, umfasst es im zweiten einen viel breiteren Kreis, wird aber ebenso leicht angeknüpft wie aufgelöst.

Wie stark Tarde alle anderen Ursachen des socialen Vorgehens ausser den psychischen verleugnet, das tritt klar hervor in einer Stelle seiner Logique, in welcher er die Ansichten des Italieners Vaccaro kritisirt. Dieser sieht in der Erweiterung des internationalen Verkehrs die Ursache, dass die Kriege immer seltener werden. Tarde behauptet aber ganz entschieden, Vaccaro habe die Folge für die Ursache genommen — denn wenn der internationale Verkehr sich gesteigert hat, so muss man das ausschliesslich der wachsenden Sympathie unter den Menschen zuschreiben, deren objectiver Ausdruck die Nachahmung ist.

Auf die gleiche psychologische Basis sucht Tarde auch die politische Oekonomie zurückführen: nicht der unklare Begriff von Bedürfnissbefriedigung solle deren Ausgangspunkt sein, wol aber das Spiel der Erfindungen und Nachahmungen. Erstere sind das Kapital, das zweite — die Arbeit. Der Reichthum ist eine Kombination von Glauben und Wünschen — also eine psychologische Thatsache. Dergleichen auch der Wert — und bemerkenswerther Weise lässt sich in der neueren Oekonomie dieselbe Tendenz, die Werterscheinungen psychologisch zu deuten, aufzeigen. Nebenbei bemerkt, hält Tarde seine Werttheorie für eine seiner glänzendsten Ideen.

Die Kunst macht auch den gleichen Weg durch, wie die übrigen socialen Erscheinungen. Ihre hauptsächliche Bedeutung liegt darin, dass sie — gleich den Festen, nur dauerhafter — die gesellschaftlichen Konflikte beschwichtigt. Die Künstler bilden uns das „clavier de notre sensibilité“ aus, substituiren unseren individuellen, egoistischen Antrieben kollektive Gefühle[8]).

V.

So stellt sich die sociologische Theorie Tarde's dar. Bevor wir zu deren Kritik übergehen, müssen wir noch einen Blick auf den philosophischen Standpunkt Tarde's werfen, welcher in einem

[8]) Logique, S. 453.

in der Revue internationale de Sociologie 1893 publicirtem Artikel: Les monades et la science sociale klar hervortritt. Tarde ist ein Neu-Leibnizianer — und bemerkt überhaupt in der ganzen modernen Wissenschaft ein Wiederaufkommen der Monadentheorie. Leibniz schreibt seiner unendlich kleinen Monade, in welcher Geist und Stoff auf eins reducirt sind, eine gleiche Rolle zu, wie es in der heutigen Wissenschaft das Atom spielt. Sternensysteme, lebendige Organismen, Krankheiten (die Mikrobentheorie), Nationen — alles das wird jetzt in unendlich kleine Elemente zerlegt, anstatt, wie früher, als einheitliches Ganzes betrachtet zu werden. Die Quelle, die Ursache, die Wurzel des Endlichen, des Abgegrenzten wird im Unendlichen, im Unantastbaren gesucht: dieser Gedanke liegt zu Grunde sowohl der Leibniz'schen Theorie, wie auch der der gegenwärtigen Transformisten. Doch — meint Tarde — wenn das Unendliche sich vom Endlichen nur durch den Grad unterscheidet, wenn es in der Wirklichkeit keinen anderen Unterschied unter den Dingen giebt, als denjenigen der Lage, der Entfernung und der Ortsveränderung (position, distance, déplacement) — so wäre es unerklärlich, weshalb diese Ortsveränderung ihre Natur so gänzlich verändert, dass sie ein Unendliches wird. Um dieses zu erklären — behauptet Tarde — muss man annehmen, dass das Unendliche sich vom Endlichen nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ unterscheidet, dass die Bewegung eine andere Ursache als sich selber haben muss. In diesem Punkte geht Tarde nicht so weit wie Leibniz: letzterer nimmt Gott als diese Ursache an, während Tarde nur die Notwendigkeit einer solchen andeutet.

Diese kleinen Wesen, führt Tarde weiter aus, sind Agentien, von denen alles Geschehen ausgeht. Sie drängen aufeinander, und verhindern sich gegenseitig in ihren Bewegungen; daraus könne man die embryonären Phasen in der Bildung eines Organismus erklären. Die Evolutionstheorie (mit Edmond Perrier) hat in den letzten Jahren angenommen, dass die Evolution in einer Zusammensetzung von einfacher in komplexe Organismen besteht; damit wäre also die Thatsache anerkannt, dass die Körper mit spirituellen oder quasi-spirituellen Atomen erfüllt sind. Wenn also Spencer die

Gesellschaften den Organismen verglich, so vergleicht im Gegentheil Perrier die Organismen den Gesellschaften. Dieser sociologische Standpunkt gewinnt jetzt die Oberhand auf allen Wissensgebieten, und wird — meint Tarde — viele belebende Neuerungen herbeiführen. Nur die Monaden-Theorie kann uns das Entstehen neuer Organismen erklären. Wenn nichts geschaffen wird, wie könnte man aus dem einfachen Verhältnisse zweier Wesen das Aufkommen neuer ableiten? Und warum würde das Zusammenwirken von unbewussten nervösen Zellen im Gehirn des Embryo das Bewusstsein hervorrufen — während nichts dergleichen in der Gesellschaft vorkommt? — Als ein Vorurtheil betrachtet Tarde das Spencer'sche Gesetz, nach welchem die Evolution von der primitiven Homogeneität zur Heterogeneität schreitet: im Gegentheil, das Heterogene liegt an der Schwelle der Existenz; existiren ist Differiren; die Differenz ist in einem gewissen Sinne die substantielle Seite der Dinge. Die Identität ist nur ein besonderer Fall der Differenz, so wie die Ruhe ein besonderer Fall der Bewegung ist. Die Evolution ist kein Vorschreiten vom homo- zum heterogenen: sie ist vielmehr eine Aufeinanderfolge von Regelmässigkeit und Zufall, von Sitte und Mode, wie Tarde schon in anderen Werken ausgeführt hat. Ordnung und Einfachheit sind immer nur Uebergangsstadien; die Typen und Gesetze sind Hemmnisse, welche vergebens den revolutionären Bestrebungen aufgelegt werden: im Innern aller Aggregate arbeiten sich immer die zukünftigen Typen und Gesetze aus. In allen grossen geregelten Organismen — mechanischen, socialen, in den Sternensystemen — sind alle Revolutionen, welche sie zerstören, immer auf einen gleichen Grund zurückzuführen: ihre Elemente gehören ihnen nur durch eine Seite ihrer Existenz; zu gleicher Zeit wie Deutsche, Franzosen sind die Menschen auch Säugethiere, und enthalten deshalb zu gleicher Zeit sociale und anti-sociale Elemente. So wie die Elemente einer Gesellschaft auch eine vitale Natur haben, so haben auch wieder die lebendigen Organismen chemische Eigenschaften.

Um das Entstehen des Lebens zu erklären, greift Tarde wieder zu der schon von ihm erwähnten unbekannten Ursache: das Leben ist in einem einzigen Punkte des Universums entstanden;

wäre es auch nur einer sehr komplicirten chemischen Verbindung zuzuschreiben, so müssten doch ganz besondere chemische Elemente vorhanden sein.

VI.

Nun sind wir am Ende des Tarde'schen Systems, und müssen uns die Frage stellen, ob nun wirklich seine Auffassung der Gesellschaft befriedigen kann? Die Gesellschaft ist eine Ansammlung von Menschen, welche sich gegenseitig nachahmen. Dieses mag zutreffend sein, sofern es von einer schon bestehenden Gesellschaft gilt — kann es aber die Entstehung der menschlichen Aggregate erklären? In der Schule ahmen Kinder einander nach, sogar in sehr erheblichem Masse — doch könnte man unmöglich eine Schule definiren als: Ansammlung von Kindern, die einander nachahmen. Es musste eine andere Ursache vorangegangen sein, dass sie in der Schule zusammengekommen sind — und so auch in der Gesellschaft. Die Nachahmung ist unzweifelhaft ein wichtiger Faktor des socialen Lebens, doch nur einer, nicht der einzige. In der Sociologie muss man das Princip aufsuchen, welches die Individuen vereinigt, die gesellschaftliche Substanz. Diese kann man aber unmöglich in der Nachahmung sehen. Die Nachahmung ist eine Folge, keineswegs aber das treibende Moment, die Ursache des socialen Lebens. So wie man das Individuum schliesslich aus seiner Psychologie allein nicht erklären kann, sondern bei dessen Analyse auch die anatomischen und physiologischen Momente in Betracht ziehen muss — so geht es auch den sociologischen Untersuchungen. Die Nachahmung ist aber eine rein psychologische Ursache, folglich ungenügend zur Erklärung aller socialen Vorgänge. Sie kann z. B. unmöglich die Entstehung der gesellschaftlichen Klassen erklären. Die höheren Stände werden von den niederen nachgeahmt infolge des Prestige, welches sie umgiebt — erklärt Tarde. Woher aber ist dieses Prestige entstanden, wenn man alle materiellen Faktoren aus der socialen Entwicklung ausschliesst? Um ihr Entstehen aus der Tarde'schen Theorie abzuleiten, müsste man annehmen, dass die höheren Stände aus lauter erfinderischen Genies bestehen, was aber eine unmögliche Zumuthung ist, und auch von Tarde

gar nicht behauptet wird. Kurz gefasst: Tarde hat in den Lois de l'imitation die Folge für die Ursache genommen; eine äussere Thatsache für die innere Triebfeder des socialen Lebens. Was die Logique sociale anbetrifft, so kann man sich ihre Entstehung folgendermassen erklären: Tarde fühlte, dass die Nachahmung selber ungenügend ist; dass man die ganze Kulturentwicklung unmöglich dem Zufall zuschreiben kann — und suchte in der Logique eine Basis für die Nachahmungstheorie zu schaffen. Die natürlichen Gesetze im socialen Leben hat er entschieden verworfen — er nannte sie ja Mythe. An ihre Stelle setzt er logische Gesetze — damit ist aber sehr wenig erklärt; es ist eigentlich nur ein Wortspiel, wenn er anstatt: Kämpfe und Vereinbarungen von Nachahmungen und Erfindungen sagt: Kämpfe und Vereinbarungen von gesellschaftlichen Syllogismen. Damit ein gesellschaftlicher Syllogismus vorhanden sei, muss man eine Gesellschaft voraussetzen — wie ist sie aber entstanden? Dieses erklärt so wenig die Nachahmungsteorie wie die sociale Logik. Sehr geistreich ist das Beispiel der Kreuzzüge gewählt, an welchem Tarde die Thatsache zu illustriren sucht, dass Kriege zwischen den Völkern als Gegensätze von Syllogismen aufgefasst werden können. Die Kreuzzüge sind wohl eine historische Thatsache, in welcher die religiöse Massenbegeisterung, eine Art von Hypnotismus eine wichtige Rolle gespielt hat; ausschliesslich aus dieser Ursache kann man sie aber nicht erklären. Die ausgehungerten und geknechteten Massen, welche nach Jerusalem zogen, suchten wohl im Kampfe mit den Muhamedanern das Himmelreich sich zu erobern. Vorher aber hofften sie auch eine Verbesserung ihres Schicksals hier auf Erden zu erringen — es wurde ja den Kreuzfahrern Befreiung von den Feudallasten, und sogar Eigenthum an Grund und Boden versprochen. Sogar Blanqui, in seiner Geschichte der politischen Oekonomie, der sonst sehr geneigt ist idealistische Momente in der geschichtlichen Entwicklung anzunehmen, anerkennt in den Kreuzzügen eine starke materielle Grundlage.

Ist Tarde aber auch seiner eigenen Voraussetzung treu geblieben — nämlich dass im Gesellschaftsleben alles ausschliesslich aus psychischen Momenten abgeleitet werden kann? Auch das nicht;

die verleugneten Naturgesetze vertreten ihm den Weg. So in der Erklärung der Analogien solcher Kulturen, die unmöglich von einander abstammen können — nämlich der amerikanischen (vor der Entdeckung Amerikas) mit den europäischen. Diese Analogie — behauptet Tarde — muss aus der Einheitlichkeit der menschlichen Natur erklärt werden — was ist denn aber diese Einheitlichkeit, wenn nicht ein Naturgesetz? Ebenso die sociale Refraktion — wie Tarde sie nennt, nämlich die Thatsache, dass eine und dieselbe Nachahmung andere Gestalten bei verschiedenen Völkern annehmen, erklärt er aus den Rassenunterschieden und aus dem physischen Milieu. Das sind doch aber keine psychologischen Faktoren! Auch beim Entstehen von Erfindungen muss er materielle Ursachen anerkennen — wieder das Milieu und die Rasse. Erfindungen sind zufällige, glückliche Einfälle — behauptet Tarde. Warum giebt es denn aber solche, die unbedingt allen anderen vorangehen müssen; warum muss zuerst die Sprache ausgebildet werden, um höhere geistige Entwicklung zu ermöglichen; warum wären die Erfindungen eines Edison im Mittelalter unmöglich — wenn alles auf diesem Gebiete nur ein Spiel des Zufalls wäre? Vom Zufall kann wohl im individuellen Leben die Rede sein, keineswegs aber im socialen; wie könnte man sonst erklären, dass bei verschiedenen Völkern auf gewissen Kulturstufen immer die gleichen Erfindungen entstehen? Einige Aussagen Tarde's kann man für ein leeres Wortspiel betrachten — so z. B. das Identificiren der Gesellschaft mit einem Gehirn, des Fortschrittes mit kollektivem Nachdenken. Ebenso phantastisch ist die Vermuthung, dass nach der Phase des socialen Lebens, in welchen Nachahmung herrscht, eine Zeit kommt, wo die Individualität einen starken Aufschwung erfahren wird und wo ganz neue sociale Phänomene entstehen werden, die wir uns heute gar nicht vorstellen können. Auf welche Weise aber dieses Aufkommen der Individualität aus der Nachahmung zu Stande kommen soll — das bleibt ganz unerklärt.

Im ganzen ist die Tarde'sche Theorie eine sehr geistreiche, mit feiner Psychologie und französischem Esprit durchgeführte. Seine Betrachtungen über das Gesellschaftsleben sind tiefgehende; sie be-

leuchten einen wichtigen, bisher ziemlich vernachlässigten socialen Faktor — insofern werden Tarde's Werke der Sociologie einen dauernden Nutzen bringen. Hätte er sich dabei beschieden, die Rolle der Nachahmung in der Gesellschaft nur zu schildern, so könnte man ihm in grossen Zügen beipflichten. Aber die Nachahmung als die einzige sociale Triebfeder anzunehmen — das ist eine unzulässige Zumutung.

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Karl Joël, Martin Schreiner, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco, E. Wellmann, Paul Wendland, Wilhelm Windelband und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

V.

Die deutsche Litteratur über die sokratische, platonische und aristotelische Philosophie. 1894.

Von

E. Zeller.

Natorp, P., Ueber Sokrates. Philosoph. Monatsh. XXX, 337—370.

N. setzt in dieser Abhandlung seine Ansicht über die Philosophie des Sokrates und unsere Quellen derselben in Anknüpfung an Joel's Bd. VII, 101 ff. besprochenes Werk auseinander. Er ist mit J. darüber einig, dass Xenophon's Sokrates nicht der ächte, die Geschichtlichkeit seiner Denkwürdigkeiten um nichts verbürgter sei als die des Oekonomikus oder des Gastmahls. Allein er hat auch zu den aristotelischen Aussagen nicht das gleiche Zutrauen, wie Joel; und lässt sich auch dieses Misstrauen gegen die aristotelischen Berichte mit der Einseitigkeit mancher aristotelischen Urtheile (S. 345 f.) m. E. nicht begründen, so ist dagegen um so richtiger, dass wir nicht wissen, ob Arist. sein Bild der sokratischen Philosophie noch aus anderen Quellen entnommen hat, als den platonischen Schriften. Indessen ist dieser Umstand nicht so gefährlich, wie er aussieht. Aristoteles theilt uns über Sokrates mit: er habe sich auf die Ethik, mit Ausschluss der ὅλη φύσις, beschränkt; er sei in der Ethik durchweg auf Begriffsbestimmungen ausgegangen und habe sich hiefür des induktiven Verfahrens bedient, er habe sich aber noch keines eigenen Wissens gerühmt, und die Begriffe noch nicht als Ideen von den Dingen gesondert; er

habe die Tugend für ein Wissen erklärt und diesen Satz theils mit der Erfahrung begründet, dass der Sachkundige mehr Muth habe als der Unkundige, theils mit der allgemeinen Erwägung, dass nichts stärker sei als die Vernunft. Möchten nun auch alle diese Angaben aus denselben platonischen Darstellungen entlehnt sein, die auch uns noch den Eindruck des ächt Sokratischen machen, so würden sie doch immer, wie auch N. S. 347 anerkennt, beweisen, dass Arist. weder in den Schilderungen anderer Sokratiker noch in der mündlichen Ueberlieferung der sokratischen Schule einen Grund fand, jenen platonischen Aussagen zu misstrauen. Wir hätten es daher auch in diesem Fall nicht blos mit den platonischen Zeugnissen zu thun, sondern zugleich mit ihrer Bestätigung durch einen solchen, dem zu ihrer Prüfung ganz andere Hülfsmittel zur Verfügung standen als uns, und der schon durch seine Unterscheidung der sokratischen Begriffsphilosophie von der Ideenlehre, und durch die Beschränkung der sokratischen Tugendlehre auf ihren ersten Urheber beweist, wie gut er in dem, was Plato seinem Lehrer in den Mund legt, das Sokratische und das Platonische auseinanderzuhalten weiss. Dass uns aber auch allen inneren Anzeichen nach in der Apologie, im Krito, im Protagoras (den ich allerdings nicht nach, sondern vor der ägyptischen Reise ansetze), im Laches und Charmides (und in gewissen Theilen anderer Gespräche) höchst werthvolle, wenn auch immer nicht ohne Vorsicht zu benützende, Hülfsmittel zur geschichtlichen Erkenntniss des Sokrates geboten sind, zeigt N. S. 348—354. Indem er sodann S. 354 der Frage näher tritt, was Sokrates in Wirklichkeit war, bestreitet er (wie ich Bd. VII, 109 ff.) Joel's verfehlte Entdeckung, dass dieser Philosoph ein logischer Fanatiker ohne alles praktische und protreptische Interesse gewesen sei; nur sollte er für die ungenauen Aussagen der grossen Moral, an die sich Joel hier anklammert, nicht Aristoteles verantwortlich machen. Wenn Sokrates Mem. IV, 3, 13 den Bildner des Weltganzen von den übrigen Göttern unterscheidet, will diess N. 368 f. mit Dümmler von Antisthenes herleiten. Allein dieser hat ja die vielen Götter dem einen nicht untergeordnet, sondern sie mit Xenophanes neben jenem ganz geleugnet. Geht nun der Gedanke einer solchen Verknüpfung von Monotheismus und Poly-

theismus über Xenophons eigenes Bedürfniss und Vermögen unverkennbar hinaus, begegnet er uns dagegen in der Folge auch bei Plato (allerdings nicht in der Apologie und im Krito, wo diess aber auch sehr unangebracht gewesen wäre), so liegt wohl am Tage, dass er nur von dem Lehrer der drei Sokratiker herrühren kann, von denen Xenophon nicht viel mit ihm anzufangen wusste, und ihn desshalb weiter gab, wie er ihn empfangen hatte, Plato ihn mit seiner Metaphysik in enge Verbindung brachte, Antisthenes den Unterschied des höchsten Gottes von den vielen zur Ausschliessung steigerte. Dieser monotheistische Zug selbst aber erscheint bei Sokrates nicht als das Ergebniss kosmologisch-metaphysischer Spekulation, sondern als die Frucht jenes Vorsehungsglaubens, dessen Bedeutung für ihn Plato und Xenophon übereinstimmend betonen, der Ueberzeugung, dass die Götter für die Menschen auf's beste sorgen und alles in der Welt auf ihr Wohl berechnet haben, der teleologischen Weltbetrachtung, für deren Haupturheber wir Sokrates gerade wegen ihrer anfänglichen, noch von Plato erst theilweise überwundenen anthroprocentrischen Beschränktheit nach wie vor halten müssen. Xenophon kann nicht selbständig auf sie gekommen sein und von ihm kann sie Plato nicht entlehnt haben; ebensowenig aber der eine oder der andere von einem der jüngeren Physiker, wie Demokrit oder Diogenes, denn bei keinem von diesen finden sich mehr als vereinzelte Anklänge an diese Teleologie; wogegen sie sich an Sokrates' ethische und religiöse Ueberzeugungen durch Gedankenzusammenhänge anschliesst, welche bei Plato und Xenophon noch sichtbar zu Tage liegen, wie es sich auch mit dem einzelnen ihrer Darstellungen verhalten mag.

Schanz, M., Sokrates als vermeintlicher Dichter. Hermes XXIX, 597—603.

Diese Abhandlung untersucht die Angaben des Phädo 60 C ff. über die Gedichte, welche Sokrates im Gefängniss verfasst habe, und sucht zu zeigen, dass dieselben nicht ein geschichtlicher Bericht sondern eine schriftstellerische Erfindung seien. Und die allgemeine Möglichkeit, dass dem so sein könnte, wird sich nicht bestreiten

lassen. Sind aber auch die angeblichen Ueberbleibsel jener Gedichte mit Sch. für spätere Fälschungen zu halten, so folgt daraus doch natürlich noch nicht (und wird auch von ihm nicht daraus gefolgert), dass auch die Angabe des Phädo auf Dichtung beruhe. Diess wäre erst dann wahrscheinlich gemacht, wenn entweder der Annahme, dass Sokrates die ihm von Plato zugeschriebenen Gedichte verfasst habe, erhebliche Bedenken entgegenständen, oder für die Erdichtung dieser Angabe sich bei Plato ein entscheidendes Motiv zeigte. Sch. glaubt nun sowohl jenes als dieses. Er findet es (S. 600 f.) sehr unwahrscheinlich, dass Sokrates die Ermahnung, Musik zu treiben, sein Leben lang statt der Dichtkunst auf die Philosophie bezogen, und nachdem er früher nie gedichtet hatte, es jetzt gethan haben sollte. Plato kann diess jedoch nicht unwahrscheinlich gefunden haben, da er andernfalls, wenn er im übrigen auf seine Erfindung nicht verzichten wollte, ein sehr einfaches Mittel zur Hand gehabt hätte, um sie denkbar zu machen: er brauchte ja nur die Aufforderung, Musik zu treiben, dem Philosophen erst im Gefängniss zukommen zu lassen, und der Anstoss war beseitigt. Plato hat aber vielleicht doch noch genauer, als wir, zu beurtheilen vermocht, was für ein Verhalten sich seinem Lehrer zutrauen liess. Sch. glaubt aber auch — und diess ist offenbar der Hauptgrund für seine Verwerfung der platonischen Angabe — das Motiv nachweisen zu können, welches Plato zu seiner Erdichtung bestimmte. Er habe nämlich (S. 601) durch dieselbe „den Gedanken versinnlichen wollen: auch das Dichten ist auf göttliche Anregung zurückzuführen.“ Allein dass alle Dichtung auf göttlicher Begeisterung beruhe, hatte Plato schon lange vor dem Phädo in der Apologie 22 B, namentlich aber im Phädrus 245 A so nachdrücklich und unzweideutig ausgesprochen, dass man nicht einsieht, was ihn veranlasst haben sollte, im Phädo zur Versinnlichung dieses Satzes eine Erzählung zu erfinden, welche sich zudem für diesen Zweck, wie mir scheint, gar nicht eignete. Denn aus ihr würde nur hervorgehen, dass es bei Sokrates einer besonderen göttlichen Mahnung bedurfte, um ihn — gezwungen und nothdürftig genug — noch vor seinem Ende der von ihm bisher vernachlässigten Poesie zuzuwenden, nicht aber, dass es zu

allem Dichten göttlicher Anregung bedarf. Es ist aber auch nicht abzusehen, wesshalb Plato gerade den Phädo mit jener Lehrerzählung eröffnet haben sollte. Denn das μυθολογεῖν und διαμυθολογεῖν, durch das er sich nach Schanz S. 61 E. 70 B als Dichter bezeichnen soll, bedeutet wahrscheinlich an beiden Stellen nichts anderes als „plaudern", „sich unterhalten", und wenn sich 110 B an die philosophische Erörterung ein Mythus anschliesst, geschieht das gleiche doch in früheren und späteren Schriften so oft, dass ein besonderer Anlass zu einer Belehrung über das Wesen der Poesie darin kaum gefunden werden könnte.

Diels, Aus dem Leben des Cynikers Diogenes Arch. f. Gesch. d. Ph. VII, 313—316 kennen unsere Leser.

An Emendationen und Erläuterungen zu den platonischen Schriften fehlt es auch in diesem Jahr nicht. Ich verzeichne solche von A. Liebhold Jahrbb. f. class. Philologie Bd. 149, S. 318—320 zu 5 Stellen des Euthyphro (ebd. S. 118 zu Xenophon Mem. II, 3, 8); Wotke zu Lach. 182 A. Apol. 30 B Wiener Stud. XV, 315 f.; Goldbacher, Wiener Stud. XVI, 1—7 zum Charmides.

Šuman, Beitrag zur Erklärung des platonischen Dialoges Euthyphron (Ztschr. f. d. österreich. Gymnasien Bd. 45, S. 681—694)

will nachweisen: 1) in welcher Weise Plato im Euthyphro S. 9 E—11 B zeigt, dass τὸ ὅσιον und τὸ θεοφιλὲς nicht identisch seien; und 2) dass am Schluss des Gesprächs „in Wirklichkeit die Definition des ὅσιον in platonischem Sinn erreicht sei". Indessen wird der erste von diesen Punkten durch S.'s formalistische Erläuterung eher verdunkelt als erhellt, und Plato's Beweisführung, die offen vorliegt („das θεοφιλὲς ist ein solches nur weil es von den Göttern geliebt wird; das ὅσιον ist ein ὅσιον nicht weil es von den Göttern geliebt wird, sondern es wird von ihnen geliebt, weil es ein ὅσιον ist; also sind beide nicht dasselbe") nicht einmal genau wiedergegeben. Das andere, was S. im Euthyphron aufzeigen will, die „Definition des ὅσιον im platonischen Sinn", soll sich S. 15 A f. finden, wo dasselbe κεχαρισμένον τοῖς θεοῖς genannt

wird. Aus dieser Bezeichnung weiss S. herauszuspinnen, dass die Frömmigkeit nach Plato nichts anderes sei als „die Huldigungsbezeugung gegen die Götter, gegen die Gottheit als ein ethisch vollkommenes Wesen.“ Allein von dem ethisch vollkommenen Wesen steht hier kein Wort, und κεχαρισμένον heisst nicht Huldigungsbezeugung; davon nicht zu reden, dass eine blosse Huldigungsbezeugung gewiss keine platonische Definition der Frömmigkeit wäre. Plato lässt uns aber auch über die Bedeutung des κεχαρισμένον nicht im Zweifel, wenn er es sofort für gleichbedeutend mit dem θεοφιλὲς und desshalb für ebenso ungeeignet zur Definition des ὅσιον, wie dieses, erklärt.

Theissen, E., Logischer Zusammenhang in Plato's Dialog Meno. Emmerich 1894. 20 S. 4°. Gymn.-Progr.

Ein breiter Auszug aus dem Meno, mit einigen unbedeutenden Schlussbemerkungen, dem sich für unsern Bericht kaum etwas entnehmen lässt.

Holzner, E., Plato's Phädrus und die Sophistenrede des Isokrates. Prager Studien aus dem Gebiet der class. Alterthumswissensch. H. IV. Prag, Dominicus 1894. 50 S.

Nachdem es seit Spengels eindringenden Forschungen für ausgemacht gegolten hatte, dass der Phädrus der Sophistenrede nur vorangegangen sein könne, haben sich in den letzten 10 Jahren namhafte Gelehrte wieder für die entgegengesetzte Annahme, die Priorität der isokratischen Rede, ausgesprochen. Ihnen schliesst H. sich an, ohne doch in jeder Beziehung mit seinen Vorgängern übereinzustimmen. Die Gerichtsreden, sagt er S. 5, mit deren Abfassung sich Isokrates bis gegen 390 beschäftigte, hätten das Lob, das ihm Phdr. 279 A ertheilt wird, nicht herausfordern können, es müsse daher eine andere Schrift sein, wegen der ihn Plato belobe, und diese könne keine andere sein als die gegen die Sophisten. Gleich hier jedoch ist ihm, wie mir scheint, eine Verwechslung begegnet, die für seine ganze Untersuchung verhängnissvoll geworden ist. Isokrates, lässt Plato a. a. O. den Sokrates sagen, sei seiner

Natur und Anlage nach zu gut für Reden im Stil des Lysias; es sei daher zu erwarten, dass er mit der Zeit περὶ αὐτούς τε τοὺς λόγους, οἷς νῦν ἐπιχειρεῖ, alle früheren Redner weit übertreffen, oder dass ihm auch diess nicht genügen, sondern eine ὁρμὴ θειοτέρα ihn zu Grösserem führen werde. Mit den λόγοι οἷς νῦν ἐπιχειρεῖ, glaubt nun H., können die gerichtlichen (und epidiktischen) Reden aus Isokrates' erster Periode nicht gemeint sein, weil Plato 1) die Rhetorik in ihrer Verwendung vor Gericht verdamme, und 2) den Gerichtsreden des Isokrates vor denen des Lysias nicht hätte den Vorzug geben können. Allein die Verwendung der Rhetorik vor Gericht hat Plato (vgl. u. a. 277 Bf.) im bisherigen gar nicht getadelt, sondern die unphilosophische Behandlung derselben, mit was für Gegenständen sie sich nun beschäftigen mag; und in dieser Beziehung, der für sein Urtheil massgebenden, kann er von seinem Standpunkt aus den Reden des Isokrates vor denen des Lysias recht wohl selbst dann den Vorzug gegeben haben, wenn die letzteren für den Zweck der gerichtlichen Vertheidigung oder Anklage vielleicht geeigneter gewesen sein sollten. Dagegen konnte Plato doch unmöglich den Sokrates mit den λόγοι οἷς νῦν ἐπιχειρεῖ eine Wendung der isokratischen Rhetorik bezeichnen lassen, die erst neun Jahre nach Sokrates' Tod eingetreten war. Aber auch abgesehen von dieser Deutung der Phädrusstelle, die dem Vf., wenn ich nicht irre, eigenthümlich angehört, ist es ihm so wenig wie seinen Vorgängern gelungen, die Priorität der Sophistenrede vor dem Phädrus glaublich zu machen. Man kann ja, so lange man keine weiteren Entscheidungsgründe berücksichtigt, darüber streiten, ob die Parallelen zwischen beiden, die H. auf's eingehendste erörtert, von einer Benutzung des Rhetors durch den Philosophen oder von einer solchen des Philosophen durch den Rhetor, oder am Ende (wie Dümmler vermuthet) von der Benutzung einer gemeinsamen Quelle herrühren; aber was H. für die erste von diesen Annahmen geltend macht, beweist nicht viel. Phdr. 269D. 272B sollen später sein als Isokr. c. soph. § 16—18, denn was hier verlangt wird, werde von Plato 269D unter den Kategorieen der φύσις, ἐπιστήμη und μελέτη kurz abgethan, um sich dann zur τέχνη, der Isokrates unbekannten auf Dialektik und Psychologie gegründeten Redekunst,

zu wenden (H. S. 6—22). Allein diese Erklärung verbieten schon die Worte der Stelle. Zum Redner, hat Plato gesagt, wird man durch φύσις, ἐπιστήμη, μελέτη, und keines dieser drei Stücke darf fehlen. Wenn er nun unmittelbar fortfährt: ὅσον δὲ αὐτοῦ τέχνη, so liegt doch auf der Hand, dass damit nicht ein vierter und zwar seiner Meinung nach der wichtigste Bestandtheil der rednerischen Bildung hinzugefügt, sondern von den so eben aufgezählten und ausdrücklich für ausreichend erklärten drei Stücken dasjenige, welches allein Gegenstand der theoretischen Unterweisung sein kann, zu specieller Besprechung herausgehoben wird; dass mithin die τέχνη 269 E das gleiche bedeutet, wie das vorhergehende ἐπιστήμη, wie es denn auch jedem Kenner Plato's höchst verwunderlich erscheinen müsste, wenn sie ihr (nach S. 20) als etwas Höheres gegenübergestellt würde. — Hat Isokrates die Erörterung Phdr. 269 Eff. unberücksichtigt gelassen, so braucht er diess nicht desshalb gethan zu haben, weil sie ihm noch unbekannt war, er kann es vielmehr ebensogut desswegen so gemacht haben, weil er sich nichts von ihr anzueignen wusste. Ob von den zwei Stellen Phdr. 275 D. c. Soph. § 12 (H. S. 44) eine auf die andere Bezug nimmt, erscheint zweifelhaft, denn sie sprechen von ganz verschiedenen Dingen: die platonische von der Schriftstellerei, die isokratische von der Schreibkunst; keinenfalls liesse sich ihrer Vergleichung als solcher entnehmen, welche die frühere und welche die spätere ist. Vollends zwischen Phdr. 261 B und c. soph. § 20 ist die Berührung eine so oberflächliche, dass sie rein zufällig sein kann, und für die Priorität der einen oder der anderen Schrift kein Anzeichen enthält. Diese Parallelen lassen es daher, für sich genommen, unentschieden, welche von beiden Schriften die frühere ist. Dagegen wird die Priorität des Phädrus durch die zwei schon oft (und so auch Arch. II, 672. VI, 136 vgl. Ph. d. Gr. IIa, 531, 1. 536) geltend gemachten Erwägungen, wie ich fortwährend glaube, ausser Zweifel gestellt: dass die Sophistenrede bei Plato die Hoffnung auf eine Hinwendung ihres Verfassers zur Philosophie (Phdr. 279 A) gründlich zerstören musste, und dass er selbst über den Eindruck, den sie auf ihn gemacht hatte, in der diesem Rhetor auf den Leib zugeschnittenen (von H. in seiner ganzen Abhandlung nicht erwähn-

ten) Schilderung Euthyd. 304Dff. sich mit aller Deutlichkeit ausgesprochen hat.

Reinhardt, K., Der neuentdeckte Phädonpapyrus. Berichte d. freien deutschen Hochstifts X, S. 138—149.

Vf. bespricht unter Bezugnahme auf die Arbeiten von Usener und Gomperz (worüber Bd. VIII, 125ff.) die Abweichungen von unsern Handschriften, welche die in Faijum aufgefundene, allem nach vor 250 v. Chr. verfasste Abschrift einiger Stellen des Phädo (Cod. A. d. h. Arsinoiticus) darbietet. In der Beurtheilung derselben nimmt er zwischen den genannten Gelehrten eine mittlere Stellung ein. 68E erklärt er sich gegen Gomp. wohl mit Recht für das εὐήθη σωφροσύνην, wofür A ἀνδραποδώδη hat, wogegen er 68A mit ihm παίδων dem υἱέων unserer HSS. vorzieht. 69A setzt er statt: ἀλλ' ὅμως ξυμβαίνει nach A: συμβαίνει δ' οὖν, 80A statt γενναῖον: „τὸν γενν." (was mir nicht einleuchtet); 83C statt τοῦτο ἐνεργέστατόν τε εἶναι καὶ ἀληθέστατον: „μάλιστα δὴ εἶναι τοῦτο", wogegen ich wiederholen müsste, was schon Bd. VIII, 126 bemerkt ist. 83B behält er καὶ φόβων gegen A bei; das im Bodlejanus fehlende, unzweifelhaft richtige „λυπηθῇ ἢ" hinter φοβηθῇ ἢ ist, wie auch R. bemerkt, nicht erst aus A sondern schon lange vorher aus Jamblich aufgenommen worden. S. 68B will R. zwischen unsern HSS und A nicht entscheiden; 81A und 82E ist er geneigt, die auch von A überlieferten Lesungen: τεθνάναι μελετῶσα ῥᾳδίως und (ξυλλήπτωρ) τῷ δεδέσθαι aufrechtzuhalten, was auch mir statthaft zu sein scheint.

Rick, H., Neue Untersuchungen über den platonischen Theätet. Kempen 1894. 18 S. 4°. Gymn.progr.

In dieser Fortsetzung einer 1891 erschienenen Arbeit, über welche Bd. VI, 139 berichtet ist, wiederholt R. zunächst seine dort aufgestellte Behauptung, dass Theät. 152D—155D eine andere Theorie geschildert werde als 156A—157C, ohne doch ihrem in der früheren Abhandlung sehr unzureichend gerathenen Erweis mit weiteren Gründen aufzuhelfen. Von jenen beiden Theorieen soll nun die erste (Th. 152D—155D) von Aristoteles Metaph. IV, 5

berücksichtigt werden; was indessen aus der Vergleichung von Stellen, zwischen denen die Aehnlichkeit eine so entfernte ist, wie zwischen Metaph. 1001 b 8 und Theät. 154 C, in keiner Weise hervorgeht und für R.'s Unterscheidung der beiden Theorieen auch nichts beweisen würde. Die „zweite" (in Wahrheit von der „ersten" nicht verschiedene) Theorie soll Demokrit angehören, wie R. diess von S. 6 an darzuthun sucht. Auch dieser Beweis ist ihm aber nicht gelungen. Plato selbst bezeichnet den oder die Philosophen, deren Theorie er darstellt, 152 C. 155 Dff. als Protagoreer, welche die wahre Meinung (die ἀλήθεια, wie es an beiden Stellen heisst) desselben an's Licht bringen. Finden sich nun bei solchen Anklänge an die Atomistik, so würde sich diess schon daraus zur Genüge erklären, dass Protagoras selbst seine skeptische Erkenntnisstheorie im Anschluss an die Atomistik gewonnen, das, was Leucippus über die Unzuverlässigkeit und die blosse Relativität der sinnlichen Wahrnehmungen lehrte, auf alles menschliche Erkennen übertragen hatte; es steht aber auch der Annahme nichts im Wege, der Urheber der im Theätet vorgetragenen Theorie (wie ich glaube, Aristippus) habe Demokrit's und Leucipp's Schriften direkt benützt. Dass er dagegen selbst der atomistischen Schule angehört habe, könnte man nur dann schliessen, wenn in seiner Theorie die Unterscheidungslehren dieser Schule bestimmt zum Vorschein kämen, und nichts ihnen widersprechendes Eingang gefunden hätte. So steht es aber in unserem Fall durchaus nicht. Der Atome geschieht Theät. 152 D—159 D nicht allein keine Erwähnung, sondern die immer wiederholte Behauptung, dass alles in beständiger Umwandlung begriffen sei, dass es nichts Bleibendes und Dauerndes gebe, kein Sein, sondern nur ein Werden — diese Behauptung verträgt sich mit der Annahme unentstandener, unvergänglicher, unveränderlicher Urstoffe ebensowenig, als sich die Beschränkung des menschlichen Erkennens auf das Gebiet der wechselnden, immer nur Relatives ausdrückenden Erscheinung mit Demokrit's Sätzen über die γνώμη γνησίη, die Erkenntniss der Atome und des Leeren, und mit seinem Widerspruch gegen Protagoras' Skepsis verträgt. Ihm kann daher die im Theätet a. a. O. geschilderte Theorie nicht angehören, und was R. für ein Zeichen demo-

kritischer Herkunft hält, was aber der Nachprüfung im Einzelnen sehr bedarf, kann im besten Fall nur beweisen, dass der Urheber dieser Theorie neben dem Einfluss des Protagoras und Heraklit auch den des Demokrit und Leucippus erfahren hatte.

Nusser, J., Ueber das Verhältniss der platonischen Politeia zum Politikos. Philologus Bd. 53. 1894. S. 13—37.

N. sucht in dieser Abhandlung zu beweisen, dass der Politikus längere Zeit nach der Republik, 364 v. Chr., verfasst worden sei. Mit einem Theil dieser Beweisführung hat er es nun freilich sehr leicht genommen. Er beruft sich auf Ueberweg's und Rhode's Untersuchungen über den Theätet, Christ's Vermuthungen über die Aechtheit des 13. platonischen Briefs und die Identität der darin erwähnten διαιρέσεις mit dem Sophisten und Politikus, auf Ueberwegs Behauptung, dass der Sophist eine spätere Form der Ideenlehre zeige als die Republik, auf Ritters und Anderer sprachstatistische Ergebnisse. Da er aber diese Annahmen weder durch neue Gründe unterstützt, noch zu ihrer Vertheidigung gegen die Einwürfe, welche ihnen entgegengetreten sind, etwas beibringt, noch von diesen Einwürfen auch nur Notiz nimmt, so bietet dieser Theil seiner Abhandlung keinen Anlass, weiter auf ihn einzugehen. Selbständiger zeigt er sich in dem Versuch, die Priorität der Republik vor dem Politikus durch eine Vergleichung des Inhalts beider Schriften darzuthun. Die Frage ist nur, ob ihm diess gelungen ist; und da muss ich nun offen sagen, dass ich das Verfahren nicht verstehe, das ihm erlaubt, selbst aus richtig beobachteten Thatsachen regelmässig unrichtige Folgerungen abzuleiten. Wenn der Politikus 293C zwar die unbedingte Herrschaft der ὡς ἀληθῶς ἐπιστήμονες verlangt, aber nicht, wie die Rep., sagt, dass nur die Philosophen diese Sachverständigen seien, so lässt sich daraus doch, sollte man glauben, nur schliessen, Plato habe im Pol. eben noch Bedenken getragen, so unumwunden, wie in der Rep., eine Erklärung abzugeben, zu der er auch in dieser (V, 472A bis 473E) sich nur zögernd entschliesst; der Pol. könne mithin die Rep. nicht voraussetzen, sondern erst vorbereiten. N. (S. 30) entdeckt darin eine „Rücksichtnahme auf den jüngeren Dionys“,

dem Plato nach epist. 13 (360 B) „Abschnitte aus seinen διαιρέσεις d. i. aus Sophistes und Politikus übersendet“ (als ob diese Gespräche als Ganzes oder die Erörterungen des Polit. 292 D ff. im besondern hätten διαιρέσεις genannt werden können); er nämlich „musste in diesen Erörterungen Plato's eine einleuchtende Rechtfertigung für seine eigene Tyrannis erkennen“. Plato als Διονυσιοκόλαξ, und zwar nachdem er eben erst während eines längeren Aufenthalts am syrakusischen Hof den Tyrannen in seiner ganzen Hohlheit kennen gelernt hatte! Wenn der Polit. von den drei Ständen der Rep. und der Weiber- und Kindergemeinschaft nichts weiss, so rührt diess nach N. (S. 32) von der „Uebertragung seines Ideals in das praktische Staatsleben“ her. Dass man in diesem Fall hier, wie in den Gesetzen (V, 739 A ff.), irgend eine Hindeutung auf jenes Ideal und die Gründe seiner Unausführbarkeit erwarten müsste, scheint er selbst gefühlt zu haben; bemüht sich aber vergeblich, eine solche S. 310 A nachzuweisen. Aus dem Fehlen jeder Hinweisung auf die philosophische Ausbildung der Herrscher wird gar ein Argument für die Priorität der Rep. gemacht. „Diess dürfte doch nicht vorkommen (meint N. S. 31), wenn nicht eben dieser Wissensinhalt als bekannt vorausgesetzt würde.“ Und diess, nachdem er uns unmittelbar vorher gesagt hat, es sei seiner aus diplomatischer Unterwürfigkeit gegen Dionys nicht erwähnt worden. Die Erörterung über die Gesetze Pol. 297 D—302 B soll eine Ergänzung der Republik sein. Andere werden vielleicht finden, sie sei vielmehr eine Vorbereitung derselben, und diese brauche sich (III, 425 A ff.) über die Entbehrlichkeit von Specialgesetzen für den vollkommenen Staat gerade desshalb nicht ausführlicher zu äussern, weil dieselbe anderswo bereits zur Genüge dargethan war. Dass die Eintheilung der Verfassungen in der Rep. nach einem andern (von ihm nicht ganz richtig bestimmten) Gesichtspunkt erfolgt, als im Politikus, erkennt N. an; um so weniger ist aber abzusehen, was Plato bestimmt haben sollte, sich in diesem mit einer so viel äusserlicheren Eintheilung zu begnügen, wenn er die tiefer gehende der Rep. schon gefunden und einer ausgeführten politischen Theorie zu Grunde gelegt hatte. Meint N. gar (S. 36), Pol. 301 A enthalte einen entschiedenen Absage-

brief an die Aristokratie der Republik, so ist mir diess schwer verständlich. Gehören denn die besitzlosen Regenten der Republik zu den πλούσιοι, von denen der Politikus 300 E f. redet, die an kein Gesetz gebundenen philosophischen Staatslenker zu den Aristokraten, die sich nach eben dieser Stelle von den Oligarchen dadurch unterscheiden, dass sie sich, der wahren Staatskunst selbst nicht mächtig, durchweg an Gesetz und Ueberlieferung binden? Und lässt andererseits der Politikus für den vollkommenen Staat eine collegialische Regierung nicht ausdrücklich offen, wenn er 297 C sagt, er könne nur unter der Leitung von Wenigen oder Einem zu Stande kommen? — Lässt ferner Vf. Plato Pol. 306 A f. sagen, „früher habe er immer behauptet, dass die Tugenden unter sich in einem freundlichen Verhältniss stehen," jetzt müsse er das Gegentheil aussprechen, und soll diess unmöglich vor Abfassung der Rep. geschrieben sein können, so ist zu erwiedern, dass Plato gar nicht von dem redet, was er selbst früher gesagt habe, sondern „πρὸς τὰς τῶν πολλῶν δόξας." Findet er endlich einen „unumstösslichen Beweis" für die Priorität der Rep. vor dem Pol. in der Thatsache, dass die Unterscheidung eines sterblichen Seelentheils von dem unsterblichen (Pol. 309 C) der Rep. noch unbekannt sei, so kann er sich ohne Mühe aus Rep. X, 611 A ff. von der Falschheit jener Thatsache überzeugen.

Backhaus, A., Der Gedankengang des ersten Buchs des platonischen Staates. Köln 1894. 28 S. 4°. G.-Progr.

Der Vf. wurde nach S. 4 zu dieser ausführlichen Zergliederung des Inhalts von Rep. I hauptsächlich durch die Absicht veranlasst, der Behauptung zu begegnen, dass dieses Buch wegen der sophistischen Beweisführungen, deren sich Sokrates darin bediene, zur Schullektüre nicht geeignet sei. Diese Absicht ist ihm nun wohl auch im übrigen gelungen; nur die Erörterung S. 349 B—350 C wird durch seine, an dieser Stelle nicht sehr genaue, Paraphrase (S. 22 f.) vor dem wohlbegründeten Vorwurf einer Erschleichung nicht geschützt, deren Plato selbst allerdings sich gewiss nicht bewusst war. Der Verständige und Gute, zeigt hier Sokrates, wolle in allen Fächern nicht vor Seinesgleichen etwas voraus haben, son-

dern nur vor den Unverständigen und Schlechten; der Ungerechte aber wolle, nach Thrasymachus' eigener Erklärung, sowohl vor dem Ungerechten als vor dem Gerechten etwas voraus haben; also sei der Ungerechte nach Thras. selbst für keinen Verständigen und Guten zu halten. Der Mittelbegriff dieses Schlusses, der Begriff des „Voraushabens" (πλέον ἔχειν, πλεονεκτεῖν) leidet nun an einer augenscheinlichen Zweideutigkeit und in Folge davon der ganze Schluss an einer quaternio terminorum. Im Obersatz und dem, was zu seiner Begründung beigebracht wird, bezeichnet das πλέον ἔχειν den Vorzug in der Beurtheilung und Behandlung der Sache; im Untersatz, der Behauptung des Thrasymachus über den Ungerechten, bezeichnet es den Vorzug in Erlangung persönlicher Vortheile. Wäre demnach Plato's Beweis bündig, so müsste man schliessen können: da ein Künstler als solcher in technischer Beziehung vor einem andern nichts werde voraus haben, ein Musiker z. B. den Abstand zweier Töne nicht anders werde bestimmen wollen, als ihn jeder andere Musiker bestimmt, so sei es unmöglich, dass er die andern in Geldsachen übervortheile. Wenn Vf. S. 5 die Worte Rep. 331 B: μηδὲ ἄκοντά τινα ἐξαπατῆσαι ἢ ψεύσασθαι übersetzt: „dass man (nicht) in Versuchung geräth, selbst gegen seine ursprüngliche Absicht jemand zu belügen oder zu betrügen", so macht er zu denselben Zusätze, die ich für entbehrlich und unzulässig halte. Ihre Meinung wird vielmehr, dem Folgenden entsprechend, die sein: dass der Wohlhabende nicht in Gefahr komme, jemand das, was er ihm versprochen hat, nicht leisten zu können, und so ihm gegenüber wider Willen einen Betrug und Wortbruch zu begehen. Ein lapsus calami ist es, dass S. 20 Plato's Bruder Glaukon der des Polemarchos genannt wird.

Bötticher, C., Eros und Erkenntniss bei Plato. Berlin 1894. 24 S. 4°. G.-Progr.

Die Liebe beruht bei Plato, wie Vf. richtig bemerkt, ebenso wie das Erkennen auf der Erinnerung an die Ideen, welche die Seele in ihrem überirdischen Leben geschaut hat, und sie ist auf ihrer höchsten Stufe, als der philosophische Eros, gar nichts anderes als das Streben nach Erkenntniss und Nachbildung der Ideen.

Die Erwartung scheint insofern nicht unbegründet zu sein, dass die Entwicklung des Eros der des Erkennens auch im einzelnen entsprechen und beide die gleichen Stufen durchlaufen werden; und eben dieses sucht B. in der vorliegenden Abhandlung des näheren nachzuweisen. Indessen hat nicht allein Plato selbst diese Parallele nirgends gezogen, sondern man kann auch aus sachlichen Gründen ihre vollkommene Durchführbarkeit bezweifeln. Denn wenn auch der Liebestrieb und der Trieb nach Erkenntniss auf der höchsten Stufe zusammenfallen, so richten sie sich doch auf den niedrigeren auf so verschiedene Ziele und Objekte, dass man einer durchgängigen Analogie zwischen den Formen, in denen jeder der beiden Triebe sich äussert, nicht zum voraus sicher sein kann. B. stellt S. 13 f. die Stufen des Eros Symp. 208 E ff. mit den Rep. VII, 533 E f. aufgeführten vier Formen des Erkennens, meines Erachtens nicht sehr glücklich, zusammen: der εἰκασία der Rep. soll die Liebe zu schönen Körpern entsprechen, der πίστις die zu schönen Seelen und Thätigkeiten (ἐπιτηδεύματα), der διάνοια die zu den ἐπιστῆμαι, der ἐπιστήμη die zum Ansichschönen. Allein die εἰκασία, welche überdiess in der platonischen Erkenntnisstheorie eine ganz unsichere Stellung hat, (vgl. Ph. d. Gr. IIa, 592, 6) bezieht sich ja gerade nicht auf die Körper, sondern nur auf die Spiegelbilder derselben, und die πίστις nicht auf die Seelen und ihre Thätigkeiten, deren Rep. a. a. O. überhaupt nicht gedacht wird, sondern auf die Körper. Viel zutreffender wäre es, unter den bei Plato gewöhnlich unterschiedenen Stufen des Erkennens die αἴσθησις mit der niedrigsten Form der Liebe zusammenzustellen, der zu den Körpern, die δόξα ἀληθὴς mit der zu den Seelen, und das weitere wie bei Bötticher. Doch ergäbe sich auch hiebei der Uebelstand, dass es die δόξα ἀληθής, wenn nicht allein doch jedenfalls vorzugsweise mit allgemeinen Vorstellungen und Urtheilen (z. B. über Recht und Tugend) zu thun hat, während es Plato Symp. 210 C ausdrücklich als den Mangel seiner zweituntersten Stufe des Eros hervorhebt, dass sie an Einer Person oder Einem ἐπιτήδευμα hängen bleibe. Es zeigt sich mithin auch hier, was wir bei Plato so oft bemerken können, dass er es sich nicht wie Aristoteles oder Kant oder sonst ein strengerer Systematiker zur

Pflicht macht, die gleichen oder verwandte Stoffe immer nach denselben Eintheilungsgründen und dem gleichen Schematismus zu gliedern, sondern sich die Freiheit vorbehält, in seinen Aufzählungen sich dem Bedürfniss und Zusammenhang jeder Darstellung anzubequemen.

Tietzel, H., Die Idee des Guten in Platos Staat und der Gottesbegriff. Wetzlar 1894. 16 S. 4°. Gymn.-Progr.

Diese Abhandlung, deren Titel ihren Inhalt genügend bezeichnet, kommt doch kaum über eine Umschreibung der bekannten Stellen in der Republik hinaus. Die Identität des Guten mit der Gottheit wird von T. mit Recht festgehalten, aber von den daran sich anknüpfenden wissenschaftlichen Fragen, z. B. über die Persönlichkeit des platonischen Gottes, die Bedeutung des Vorsehungsglaubens für den Philosophen und ähnliches, wird keine berührt. Die Vermuthung (S. 13), dass es Plato aus Furcht vor Verfolgung unterlassen habe, sich über die Identität des Guten mit der Gottheit bestimmter zu erklären, erscheint nachgerade etwas veraltet.

Nassen, J., Ueber den platonischen Gottesbegriff. Philosoph. Jahrbuch, herausg. v. Gutberlet VII, 144—154. 367—367

ist mir nur dem Titel nach bekannt.

Immisch, Die Akademie Platons und die modernen Akademieen. Jahrbb. f. class. Philol. Bd. 150, S. 421—442

enthält ansprechende Betrachtungen über die in der Ueberschrift bezeichneten Gegenstände, welche dem Kundigen allerdings kaum etwas neues bringen, aber doch auch in den philologischen Kreisen, an die sie sich wenden, nicht unwillkommen sein werden.

Von Aristoteles' Schriften ist die Ἀθηναίων Πολιτεία, welche 1893 so bedeutende Arbeiten veranlasst hat, noch in diesem Jahr mit einer, im letzten Bericht nicht mehr genannten, Erörterung von Ostbye: „Die Schrift vom Staat der Athener und die attische Ephebie“ (Christiania Vid. Selks. Forh. for 1893, No. 6), 1894 mit der Abhandlung von G. Schulz: „Das 4. Kapitel in Aristoteles Π. Α.“ (Jahrbb. f. class. Philol. Bd. 149, S. 305—318)

bedacht worden; und H. Diels hat in seiner Besprechung von Kaibel's „Stil und Text der A. Π." (Gött. Gel. Anz. 1894, S. 293 bis 307) einen sehr dankenswerthen Beitrag zur Würdigung der schriftstellerischen Kunst des Philosophen gegeben. Er zeigt, wie sorgfältig Aristoteles neben aller der Freiheit, die er sich nach Plato's Vorgang vorbehält, doch im ganzen die Regeln des Wohllauts beobachtet, welche in der attischen Prosa um den Anfang des 4. Jahrhunderts allmählich zur Geltung gekommen waren, und dann von dem „grossen Schulmeister" Isokrates zum Gesetz gemacht wurden; er weist diess insbesondere in einer belehrenden und mit reichlichem Material ausgestatteten vergleichenden Uebersicht über den Gebrauch von πᾶς und ἅπας bei Aristoteles und seinen Zeitgenossen nach. Er zeigt aber auch, wie schmiegsam der aristotelische Stil nicht nur in verschiedenen Gattungen von Schriften, sondern auch in Theilen derselben Schrift sich dem jeweiligen Inhalt, dem wissenschaftlicheren oder populäreren Charakter jeder Erörterung, und in geschichtlichen Dingen bis zu einem gewissen Grad auch dem Tone der benutzten Quellen anpasst, und wie diess auch in den Politieen und namentlich der A. Π. geschieht; und er schliesst daraus, dass wir in ihr nicht blos eine, vielleicht mehr von Schülern als von dem Meister selbst besorgte, Materialiensammlung, sondern ein Werk der Kunst und Berechnung zu sehen haben, welchem der Stempel des aristotelischen Stils aufgeprägt ist. Wenn aber dennoch die Composition dieses Werkes so manches zu wünschen übrig lässt, so führt D. den Nachweis, dass es sich noch mit vielen von den umfangreicheren Schriften des Isokrates, Demosthenes, Plato und Aristoteles ebenso verhalte, dass wir daher nicht berechtigt seien, die Werke der Alten in dieser Beziehung nach unsern strengeren Anforderungen zu beurtheilen.

Zahlfleisch, J., Aristotelisches. Philologus Bd. 53. 1894. S. 38 bis 45

bespricht den Text folgender aristotelischer Stellen: Polit. III, 1276 a 13—16; De gen. anim. V, 780 b 27; I, 715 a ff.; 717 b 33; 718 b 11; 719 a 2 f.; 727 a 32; II, 741 a 13 ff.; I, 715 a 25 ff.;

IV, 768 a 19—24; Metaph. VI, 1025 b 14—16; XII, 1071 a 2 f. Sein Absehen geht dabei durchweg auf die Vertheidigung der älteren Lesarten gegen die Emendationen neuerer Kritiker. Ob ihm diess gelungen ist, kann hier nicht im einzelnen untersucht werden; wenn er aber bei den beiden Stellen der Metaphysik die Frage durch die Auktorität Alexanders erledigt findet, möchte ich doch daran erinnern, dass zwar auch Alexander nicht unfehlbar wäre, dass diess aber der neuplatonische Fälscher noch viel weniger ist, welcher jenem — nicht vor dem 6. Jahrh. — den Commentar zu B. E—N unterschoben hat.

Die Physik war Gegenstand einer Verhandlung, welche in dieser Zeitschrift Bd. VII, 224—229, VIII, 455—460, IX, 115 bis 118, 185—189 zwischen den Herren Tannery und Rodier geführt worden ist. Vf. ist dadurch der Aufgabe, darüber zu berichten, überhoben; will aber nicht verbergen, dass er für seine Person die von Herrn Tannery verlangte Ausscheidung des 5. und 6. Buchs der Physik aus diesem Werke, und die Vermuthung, dass sie als eigene Schrift vor der Physik abgefasst seien, nicht zu billigen vermag.

Essen, E., Das zweite Buch der aristotelischen Schrift über die Seele in kritischer Uebersetzung. Jena, Selbstverlag. 1894. 94 S.

Seiner Schrift über das 1. Buch von der Seele (über die Bd. VIII, 142 f. berichtet ist) lässt E. hier eine Fortsetzung folgen. Dieselbe enthält zuerst S. 3—9 eine Vertheidigung seiner früheren Arbeit, gegen Susemihl, sodann S. 10—77 eine Uebersetzung und kritische Erläuterung des zweiten Buchs, und schliesslich S. 77—94 eine solche von Kap. 1, 2, 7, 8 des 3. Buchs. Das Verfahren des Vf. ist in dieser Schrift das gleiche, wie in der früheren, und so wird auch mein Urtheil über dasselbe nur das gleiche sein können, wie früher. E. spürt nicht ohne Scharfsinn den Schwierigkeiten nach, welche der Text unserer Bücher nicht selten der Erklärung, namentlich aber der Herstellung eines befriedigenden Zusammenhangs in den Weg legt; und er erwirbt sich dadurch immerhin das Verdienst, auf den einen und anderen bisher übersehenen Punkt auf-

merksam zu machen. Aber nicht nur seine Lösung jener Schwierigkeiten — durch massenhafte Athetesen, Textesänderungen und Umstellungen — ist in der Regel eine höchst gewaltsame, sondern auch sie selbst sind vielfach erst von dem Kritiker in unsern Text hineingetragen. So entsteht (um wenigstens einige Belege zu geben) die „Unklarheit“, wegen der E. S. 17 aus c. 1 die Stelle 412 b 15—17 auswirft, lediglich daraus, dass er die Worte: νῦν δ'ἐστὶ πέλεκυς übersetzt: „nun aber ist ein Beil“, statt: „nun aber ist es ein Beil“, und die Bedeutung des τοιουδὶ σώματος (= ὀργανικοῦ σώμ.) übersieht. So ist c. 4. 415 b 8 ff. durchaus keine Lücke im Gedankengang, und E. hat keinen Grund, S. 21 neben den in unserem Text genannten drei Ursachen die vierte, die materielle, zu vermissen: es soll angegeben werden, in welchem Sinn die Seele αἰτία καὶ ἀρχὴ des lebendigen Leibes ist; dass sie diess nicht als Materie desselben sein kann, hätte Arist. nicht ausdrücklich zu bemerken gebraucht, wenn es auch nicht schon S. 414 a 13 stände (wo E. S. 28 allerdings nur „einen unergründlichen Sumpf von Unsinn“ zu sehen weiss, „nur erklärlich durch die Annahme vollkommenen Irrsinns bei Aristoteles oder des vollkommenen Ungeschicks eines Bearbeiters“). Auch dem „abscheulichen Unsinn“, den E. (S. 36) c. 4. 416 b 28 ff. findet und durch eine unannehmbare Textesänderung beseitigen will, werden wir uns auf einem gangbareren Weg entziehen können. Wenn nämlich Aristoteles hier sagt, dasjenige, ᾧ τρέφεται, sei ein doppeltes, ebenso wie das, ᾧ κυβερνᾷ, sowohl die Hand sei als das Steuerruder, und es wird nun fortgefahren: τὸ μὲν κινοῦν καὶ κινούμενον, τὸ δὲ κινοῦν μόνον, so ist diess, die Richtigkeit unseres Textes vorausgesetzt, wie schon Simplicius z. d. St. (116, 3 Hayd.) bemerkt, nicht so zu verstehen, als ob das hier κινοῦν μόνον genannte schlechthin unbewegt wäre, sondern nur so, dass von den beiden mit ᾧ κινεῖ bezeichneten Dingen eines das andere bewegt, ohne von ihm bewegt zu werden. Bei der Ernährung, wäre dann die Meinung, ist zwar die Seele das τρέφον oder κινοῦν, von den zwei Dingen dagegen, durch welche sie (nach 416 b 20—23) die Ernährung des Leibes bewirkt (ᾧ τρέφει), der Lebenswärme und der Nahrung, ist in dem Geschäft der Verdauung jene der aktive, diese der passive Theil,

jene das κινοῦν, diese das κινούμενον, welches aber, sofern es den Körper nährt, zugleich ein κινοῦν ist; ebenso bei der Steuerung des Schiffs die Hand das bewegende, das Steuerruder das bewegte, welches aber zugleich die Bewegung des Schiffes bewirkt. Klarer und einfacher stellt sich aber die Sache allerdings, wenn man mit unserer besten Handschrift und einigen Commentatoren S. 416 b 27 statt κινοῦν μόνον „κινούμενον" (oder nach Biehl's Vorschlag κινούμ. μόνον) setzt. Dann wird die Hand und das θερμὸν als das bewegt bewegende, das Steuerruder und die Nahrung als das bewegte bezeichnet, und dagegen lässt sich vollends nichts einwenden. E. hat diese Variante auffallender Weise nicht berücksichtigt. Weitere Fälle, in denen Vf. unsern Text nur infolge eines mangelhaften Verständnisses für unsinnig erklärt, liessen sich noch viele beibringen. Dass er daneben da und dort auch das richtige gesehen hat, verkenne ich nicht. So nimmt er (S. 15) an den Worten c. 1. 412 a 17: οὐκ ἂν εἴη τὸ σῶμα ψυχὴ mit Recht Anstoss; hier hat aber die LA: οὐκ ἂν εἴη σῶμα ἡ ψυχὴ auch in der Ueberlieferung gute Stützen. — Ob E. die von ihm behauptete Unordnung in unserem Texte fortwährend aus den Bd. VIII, 143 besprochenen Blattversetzungen herleitet, oder wie man sie sich sonst erklären soll, geht aus dem vorliegenden Theil seiner Schrift nicht hervor.

Von Susemihl's dritter Ausgabe der Politik (Leipzig, Teubner 1882) ist in dem gleichen Verlag ein neuer im einzelnen vielfach berichtigter und vermehrter Abdruck erschienen.

Susemihl, F., Quaestionum Aristotelearum criticarum et exegeticarum pars III. Proömium f. d. Wintersemester 1894/5. Greifswald 1894. 16 S. 4°.

Dieser Theil von S.'s Quaest. Arist. bespricht zuerst S. 3 bis 6 die Frage nach dem Altersverhältniss der Politik und der Politieen, und er kommt, unter theilweiser Aenderung seiner früheren Ansicht, zu dem Ergebniss: nur B. K und Θ der Politik, vielleicht auch A und Γ mögen vor der Ἀθ. Πολιτεία, die übrigen müssen nach ihr, 325—323, verfasst sein. Die widerstrebende Stelle 1274 a 22—b 26 erklärt S. ebenso, wie 1271 b 30—40 für eine Interpolation, wogegen er 1315 b 11—39 jetzt im Text zu

belassen geneigt ist. — Eine zweite Erörterung, S. 6—10, hat es mit dem letzten Kapitel der Poetik zu thun. S. setzt sich hier hauptsächlich mit Gomperz (s. o. S. 374), bald zustimmend bald abweichend, auseinander. Ich will von den Abweichungen nur eine, in der ich ihm nicht folgen kann, berühren. 1462 b 7 halte ich die überlieferte LA: ἀκολουθοῦντα τῷ τοῦ μέτρου μήκει und Gomperz' Erklärung derselben („wenn er der Länge des epischen Versmasses entspricht") für richtig und Bernays' Emendation: ἀκ. τῷ συμμέτρῳ μήκει, welche mir auch sprachlich nicht gefällt (statt ἀκολ. etc. sollte man in diesem Fall ἔχοντα τὸ σ. μ. erwarten), für entbehrlich; und wenn S. einwendet, jambische, trochaische und anapästische Tetrameter seien so lang oder länger als Hexameter, scheint mir diess nicht zutreffend: diese kommen in einzelnen Theilen der Tragödie vor, aber keine ist als Ganzes in Tetrametern abgefasst. — Den dritten Theil unseres Proömiums, S. 10—16, bilden Bemerkungen zu vielen Stellen aus den drei ersten Büchern der Ethik, in denen S. namentlich zu Bywaters neuer Ausgabe dieser Schrift Stellung nimmt, über die aber im einzelnen zu berichten mir der Raum fehlt.

Susemihl, F., Zur Politik des Aristoteles. Jahrb. f. class. Philol. 1894, 801—817.

In der ersten Hälfte dieser Abhandlung (S. 801—809) vertheidigt S. die schon von Spengel verlangte Voranstellung des 6. Buchs der Politik vor dem 5. gegen Wilamowitz. Von den Zugeständnissen, welche er diesem trotzdem da und dort bereitwillig macht, ist das wichtigste, dass er Eth. N. X, 10. 1181 b 13 bis 15 jetzt als ächt anerkennt, während er das weitere, von πρῶτον μὲν οὖν an fortwährend für einen späteren, zur engeren Verknüpfung der Politik mit der Ethik bestimmten Zusatz erklärt. Wenn er dabei S. 807 bemerkt, durch die Anerkennung von 1181 b 13—15 werde die Behauptung des Arist., dass seine Vorgänger auf die Gesetzgebung nicht eingegangen seien, nur um so räthselhafter, so lässt sich dieses Bedenken bis zu einem gewissen Grade durch die Annahme beschwichtigen, die Worte: παραλιπόντων οὖν τῶν προτέρων ἀνερεύνητον τὸ περὶ τῆς νομοθεσίας beziehen sich

speziell auf die Frage, von deren Beantwortung dem vorhergehenden zufolge jede zweckmässige Auswahl unter den bestehenden Gesetzen bedingt ist: τί καλῶς ἢ τοὐναντίον ἢ ποῖα ποίοις ἁρμόττει; sie wollen also nicht schlechtweg leugnen, dass bisher schon Vorschläge für die Gesetzgebung gemacht worden seien, sondern nur, dass die Bedingungen näher untersucht worden seien, nach denen sich der Werth und die Brauchbarkeit der vorhandenen Gesetze beurtheilen lassen. — Ueber das Verhältniss der Politieen zur Politik, welches Vf. S. 809 ff. untersucht, erklärt er sich in dem gleichen Sinn wie in den Quaestiones arist. (s. o.). Wenn er in diesem Zusammenhang II, 7. 1266 a 31 Spengels Aenderung unseres Textes (εἰσὶ δέ τινες πολιτεῖαι καὶ ἄλλαι, αἳ μὲν φιλοσόφων καὶ ἰδιωτῶν αἳ δὲ πολιτικῶν) gegen die überlieferte Lesart (αἳ μὲν ἰδιωτῶν αἳ δὲ φιλοσόφων καὶ πολιτικῶν) mit der Bemerkung in Schutz nimmt, bei der letzteren müsste ἰδιώτης zugleich im Gegensatz zum πολιτικὸς den Privatmann und im Gegensatz zum φιλόσοφος den Laien bezeichnen, kann ich diess nicht zugeben. Es bezeichnet vielmehr in beiden Beziehungen dasselbe: den Dilettanten im Gegensatz zu dem Manne vom Fach, mag sich dieser nun als Philosoph nur theoretisch oder als Politiker praktisch mit dem Staatsleben beschäftigt haben.

Zahlfleisch, J., Die ursprüngliche Ordnung der aristotelischen Politik. Zeitschr. f. österreich. Gymnasien, Bd. 45, S. 385 bis 405. 481—497.

Vf. bestreitet in dieser Abhandlung die seit B. St. Hilaire und Spengel zu immer allgemeinerer Anerkennung gekommene Annahme, dass B. K und Θ der Politik ihre richtige Stelle zwischen Γ und Δ hätten; wobei er übrigens zu wenig beachtet, dass nicht von allen Freunden dieser Annahme behauptet wird und behauptet werden muss, jene Bücher haben diese Stelle ursprünglich auch wirklich eingenommen, dass vielmehr möglicherweise schon bei der ersten Redaktion der von Arist. unvollendet hinterlassenen Politik die unfertige Abhandlung über den besten Staat (K Θ), ähnlich wie die letzten Bücher der Metaphysik, der Schrift, in die sie nicht formell eingearbeitet war, einfach angehängt worden sein kann.

Z. meint nun freilich (S. 386), „wer den Aristoteles kennt, werde sagen, es sei nicht möglich, dass er den Schluss seines Werkes nicht mit der Hauptsache, der Lehre vom besten Staat, gemacht haben sollte“, was sich aber doch nur dann — und auch dann nicht so kategorisch — behaupten liesse, wenn die unvollkommenen Verfassungen nach Arist. Vorstufen der vollkommenen, und nicht vielmehr Abweichungen von ihr (παρεκβάσεις) wären, die als solche von ihm wie von Plato ganz sachgemäss erst nach ihr behandelt werden. — Gehen wir dann näher auf die einzelnen Stellen ein, aus deren Vergleichung sich ergeben muss, ob B. Δ—Z von H Θ vorausgesetzt werden oder diese von jenen, so glaubt Z. (S. 389) in H Θ wenigstens zwei zu finden, die auf Δ—Z verweisen: 1325 b 34 und 1333 a 12. Aber bei der ersten von diesen Stellen fragt es sich eben, ob nicht die Worte καὶ περὶ τὰς ἄλλας πολιτείας ἡμῖν τεθεώρηται πρότερον nebst dem folgenden τῶν λοιπῶν erst der Zusatz eines solchen sind, welcher die Bücher schon in ihrer uns überlieferten Ordnung vorfand, oder auch dessen, der sie zuerst in diese Ordnung gebracht hat, oder ob nicht mit Susemihl der ganze Abschnitt 1324 a 13—1325 b 34 als Interpolation zu entfernen ist; die zweite sieht augenscheinlich auf die kurz vorhergegangenen Erörterungen 1323 b 40. 1324 a 4—13 (1325 b 31) zurück. Sagt endlich Arist. 1334 a 14: τέλος γάρ, ὥσπερ εἴρηται πολλάκις, εἰρήνη μὲν πολέμου σχολὴ δ'ἀσχολίας, so kann ich Z. nicht einräumen, dass das πολλάκις, (selbst wenn man 1325 a 6—b 30 als Interpolation oder zweite Recension preisgäbe) nicht schon durch 1333 a 17—1334 a 10 hinreichend motivirt wäre, da jener leitende Gedanke in dieser Auseinandersetzung immer auf's neue (1333 a 17 ff. 41 f. b 35 ff. 1334 a 2 ff.) wiederkehrt. Sie verweist aber überdiess auch selbst (durch das wiederholte διῄρηται 1333 a 17. 30) auf die frühere Darlegung der Ethik, in welcher das gleiche X, 7. 1177 b 4 ff. ausgeführt und begründet wird. Auch auf diese Stelle dürfen wir das εἴρηται πολλάκις mit beziehen; dass dagegen auch in Pol. Δ—Z sich Hinweise auf das gleiche Princip finden, und mithin das πολλάκις auch auf diese Bücher hindeute, hat Z. zwar behauptet, aber in keiner Weise belegt, denn in den Stellen, die er anführt: „1319 b 27 ff. 1320 b 30 ff.

u. v. a." (welche?) steht davon nicht das geringste. Ebensowenig ist es Z. auch gelungen, die Stellen in Δ—Z, welche auf B. H Θ hinweisen, mit der überlieferten Reihenfolge der Bücher in Einklang zu bringen. Wenn 1289 a 30, nach einer Aufzählung der III, 1279 a ff. unterschiedenen drei richtigen und drei fehlerhaften Verfassungen, fortgefahren wird: καὶ περὶ μὲν ἀριστοκρατίας καὶ βασιλείας εἴρηται etc., λοιπὸν περὶ πολιτείας διελθεῖν . . . ὀλιγαρχίας τε καὶ δημοκρατίας καὶ τυραννίδος, so leugnet Z. (S. 390), dass die Worte: περὶ ἀριστοκρατίας εἴρηται auf die Schilderung des besten Staats in H und Θ gehen, weiss uns aber statt dessen nur auf B. III, 1283 b 21 ff. 1288 a 15 ff., d. h. auf zwei Stellen zu verweisen, von denen die zweite überhaupt nicht von der Aristokratie handelt, die erste sie ebenso wie die andern Verfassungen aus Anlass der Erörterung über das Königthum berührt, aber nicht näher auf sie eingeht, sich daher mit der III, 14—17 gegebenen Schilderung der βασιλεία und der erst in Angriff zu nehmenden der vier andern Verfassungen nicht zusammenstellen liess. Wenn IV, 1293 b 1 steht: den Namen einer Aristokratie verdiene blos die, περὶ ἧς διήλθομεν ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις, weil nur in ihr der wackere Mann mit dem wackeren Bürger zusammenfalle, meint Z. S. 390, die πρῶτοι λόγοι können auch auf B. III, 1—6 gehen, wo aber zwar die Frage über das Verhältniss des ἀγαθὸς πολίτης zum ἀγαθὸς ἀνὴρ besprochen, die Aristokratie dagegen durchaus nicht eingehender als die übrigen Verfassungen besprochen wird. Nach diesen Leistungen kann es dann freilich auch nicht mehr allzusehr überraschen, wenn selbst die Schlussworte von B. III (διωρισμένων δὲ τούτων περὶ πολιτείας ἤδη πειρατέον λέγειν τῆς ἀρίστης) nicht zur Darstellung der besten Verfassung in H Θ, sondern zu der der verfehlten (Δ—Z) überleiten sollen, weil nämlich jene sich aus diesen herausbilde (Z. 393); letzteres nach dem obigen nicht minder unaristotelisch, als die von Z. mit Wichtigkeit vorgetragene Entdeckung, dass Arist. nicht „nur eine einzige Verfassung als die beste, d. h. die ἀριστοκρατουμένη, anerkannt habe", während er doch eine den Umständen angepasste Verfassung gleichfalls als die beste ansehe. Weiss Z. denn nicht so gut wie wir andern, wie bestimmt Arist. zwischen der πολιτεία ἁπλῶς ἀρίστη und den ἐξ ὑποθέσεως

ἄρισται unterscheidet, und wie wenig ihm in den Sinn kommt, eine der letztern Aristokratie zu nennen? Doch ich muss schliessen und kann auf seine weiteren Auseinandersetzungen, deren Werth sich nach dem vorstehenden ermessen lässt, nicht eintreten.

Rabe, H., Die κατάστασις ἀρχῶν in Aristoteles Politik. Jahrbb. f. class. Philologie Bd. 149, S. 450—453.

Emendationen und Erläuterungen zu der schon von Spengel, Susemihl und Andern so vielfach behandelten Stelle Polit. IV, 15. 1300 a 15—b 5.

Immisch, O., Kyklos bei Aristoteles. Griech. Studien H. Lipsius dargebracht. Lpz. Teubner 1894. S. 108—119.

Aristoteles erwähnt Anal. post. 1, 12. 77 b 31. Top. IX, 10. 171 a 9 eines possenhaften Trugschlusses, in welchem mittelst des Untersatzes: ὅτι τὰ ἔπη κύκλος, ὅτι ἡ Ὁμήρου ποίησις κύκλος, dargethan wird, dass diese Dichtungen Figuren seien, weil der Kreis eine Figur ist. I. untersucht nun mit gelehrter Gründlichkeit, in welchem Sinn die Dichtung κύκλος genannt werde, und findet es wahrscheinlich, dass mit diesem Ausdruck die ποίησις ἐγκύκλιος, die in einem bestimmten Kreis hergebrachter Stoffe sich bewegende Poesie, zu der auch die homerische gehört, bezeichnet werden solle. Hier kann diese Frage nicht weiter besprochen werden.

Kappes, M., Aristoteles-Lexikon. Erklärung der philosophischen termini technici des Aristoteles in alphabetischer Reihenfolge. Paderborn, Schöningh. 1894. 70 S.

Dieses Schriftchen will Studirenden und sonstigen Anfängern als Leitfaden zur Einführung in die philosophische Terminologie des Aristoteles dienen; und dafür ist es auch im ganzen genommen recht brauchbar. Auch das ist angemessen, dass auf das Fortleben der aristotelischen Terminologie in der scholastischen und der neueren Wissenschaft aufmerksam gemacht wird. Dagegen wäre zu wünschen gewesen, dass K. in den Fällen, in welchen ein Ausdruck bei Aristoteles in mehreren, oft weit auseinandergehenden Bedeutungen gebraucht wird, z. B. bei οὐσία, εἶδος, ὕλη, δύναμις,

etwas tiefer gegraben, und statt sich mit der Aufzählung jener verschiedenen Bedeutungen zu begnügen, mittelst lexikalischer und philosophiegeschichtlicher Forschung gezeigt hätte, wie Aristoteles zu dieser Mehrdeutigkeit mancher Termini gekommen ist, welche Gedankengänge von der einen Bedeutung eines Wortes zu der andern geführt haben oder doch führen konnten, und welche Unklarheiten und Widersprüche des Systems durch jene Unsicherheit im Gebrauch mancher Ausdrücke, die auch Aristoteles nicht vollkommen zu vermeiden vermocht hat, veranlasst oder begünstigt wurden. In diesem Zusammenhang wäre dann auch dem von K. nicht berührten und doch für alle diese Fragen hochwichtigen Verhältniss der aristotelischen Begriffswelt und Terminologie zur platonischen die gebührende Beachtung zu schenken gewesen.

Nur nennen kann ich hier, weil sie selbst mir bis jetzt nicht zur Verfügung standen, die folgenden Abhandlungen:

Rolfes, K., Die Textauslegung des Aristoteles bei Thomas von Aquino und den Neueren. Jahrbb. f. Philosophie und spekul. Theologie IX, 1—33.

Ders. Der Beweis d. Aristoteles für die Unsterblichkeit d. Seele. Ebd. S. 181—200.

Tessen-Wesierski, F. v., Die Κοινωνία. Ein Beitrag zur Sociologie d. Arist. Ebd. S. 34—49.

Reitz, J., Die aristotelische Materialursache. Philosoph. Jahrbuch herausg. v. Gutberlet VII, 281—294.

Unter Theophrast's Schriften wird die φυτῶν ἱστορία von Stadler Jahrbb. f. class. Philologie Bd. 149, S. 603—605 an 12 Stellen zu emendiren versucht; die Charaktere von Zingerle Zeitschrift f. d. österreich. Gymnasien Bd. 44, S. 1066f. und Sakolowski Griech. Studien Lipsius dargebracht S. 157f. Ueber die von Diogenes V, 49 unter Theophrast's Werken genannte Schrift περὶ ῥύακος τοῦ ἐν Σικελίᾳ handelt R. Hildebrandt S. 52—63 derselben Sammlung. Er stellt mit gelehrtem Fleisse zusammen, was uns aus dem Alterthum bis zum 1. Jahrh. n. Chr. von Beobachtungen und Vermuthungen über die Lava und die Lavaströme

bekannt ist; wie viel davon freilich sich in der theophrastischen Schrift fand, lässt sich, wie er ausdrücklich anerkennt, nicht ausmachen.

Apelt, O., Zur Eudemischen Ethik. Jahrb. f. class. Phil. 1894, S. 729—752.

Der überlieferte Text der eudemischen Ethik befindet sich bekanntlich in einem so verwahrlosten Zustand, dass alle Bearbeiter dieser Schrift sich für seine Wiederherstellung zu reichlicher Anwendung von Conjecturen genöthigt sahen. Den gleichen Weg verfolgt die vorliegende Abhandlung, welche einen textkritischen Commentar zu ihren letzten zwei Büchern (VI. VII = Nik. VIII. IX), dem Abschnitt über die Freundschaft, bildet; und sie verfolgt ihn mit so eindringendem Scharfsinn, dass sich jeder künftige Herausgeber oder Erklärer des eudemischen Werkes mit ihr abzufinden haben wird. Es ist A., wie ich glaube, wirklich gelungen, eine Reihe von Verderbnissen mit grösserer oder geringerer Sicherheit zu heilen. In anderen Fällen haben mich allerdings — wie sich diess bei dem Zustand unseres Textes kaum anders erwarten liess — seine Vorschläge nicht ganz befriedigt, ohne dass ich doch bessere zu machen wüsste. 1236b 3 schiene mir φίλος δὲ ὁ φιλούμενος καὶ ἀντιφιλῶν (oder: τῷ φιλοῦντι ὁ ἀντιφιλῶν) noch einfacher als A.'s an sich auch annehmbares: φ. δὲ τῷ φιλούμενος καὶ ἀντιφιλεῖν. 1241b 27 möchte ich mit Rücksicht auf Eth. N. 1160b 24. 31 statt ἐν οἰκείοις mit Fritzsche „ἐν ταῖς οἰκίαις", ebd. Z. 29 statt ἁρμονιῶν: „ἡμαρτημένων" vermuthen und mit Spengel das τῶν vor ἐν ταῖς πολιτείαις streichen.

Die akademische Ausgabe der Aristotelescommentare ist in unserem Berichtsjahr durch das Erscheinen ihres 7. Bandes: Simplicii in Aristotelis De coelo commentaria ed. J. L. Heiberg um eines der werthvollsten Stücke vermehrt worden.

VI.

La storia della Filosofia moderna in Italia negli anni 1892. 1893.

Per

F. Tocco.

Giuseppe Rossi. Niccolò di Cusa e la direzione monistica della filosofia del Rinascimento. Pisa E. Spoerri 1893.

„Il concetto, chiaramente manifestato nello stesso primo capitolo dell' opera (De docta ignorantia) non è già come parve a taluno un' aperta professione di scetticismo, è piuttosto un insorgere contro il comunale dogmatismo fondato sull' autorità, che era prevalso in tutto il medio Evo". Il Cusano „non sostiene l' assoluta inconoscibilità delle cose o la incapacità del pensiero di uscire fuori di sè stesso per ispiegarsi e comprendere la realtà: egli sostiene soltanto la relatività della nostra conoscenza, in quanto tutto il nostro modo di conoscere dipende da certe condizioni soggettive, secondo quella determinazione e significazione che poi è prevalsa in tutta la filosofia moderna. — — — — In breve, la filosofia del Cusano è non negazione, ma limitazione della umana conoscenza; egli segna i confini del sapere rimovendo le superbe e nebulose pretese; pone il principio della critica e dischiude la via per la quale del Cartesio a Kant si è messa la filosofia moderna. — — — L' idea di relazione, di limite cominciò a diventare sovrana col filosofo di Cusa; conoscere è limitare . . . Dopo avere affermato che ogni vera conoscenza è relazione o proporzione,

esclude la possibilità di conoscere l'infinito per sè medesimo, perchè non ha proporzione col finito della mente o col finito che è oggetto proprio e immediato di conoscenza — — — l'intelletto finito dell' uomo può conoscere bensì il vero, ma soltanto per similitudine e proporzione; o come egli dice quasi in ispecchio o in enigma — — — a me pare che tutta la dottrina del Cusano contenga sotta una forma strana forse, ma caratteristica, nient' altro che il principio della soggettività e relatività della cognizione, il quale, come è noto, seguito da tutti i filosofi posteriori sino al Kant, che lo condusse fino al suo ultimo svolgimento, costituisce la base e quasi il substratum della filosofia moderna" (p. 14—22).

In codesta esposizione mi sembra che l'Autore sia corso troppo. Fare del Cusano, che ha cercato di mostrare come la mente umana possa giungere a scoprire nell' assoluto la coincidenza dei contrarii, un filosofo relativista, che anticipa Kant, mi sembra piu che audacia, temerità. Le critiche che il Cusano muove alla conoscenza sensibile, sono state già fatte non soltanto dagli scettici ma benanche dai dommatici, a cominciare da Platone nel Teeteto, e non per questo s' ha a dare del relativista a Platone. E per darto al Cusano bisognerebbe dimostrare che ei si chiude nella cerchia dei fenomeni dichiarando la mente umana incapace del conoscere il noumeno. Invece il Cusano afferma, che la mente umana non solo è atta a pervenire all' uno, ma vede in esso conciliarsi tutte le contrarietà. Nè deve meravigliarsi che di quest' uno o di Dio dica non potersi dare conoscenza se non negativa, talchè potremmo dire di lui che non solo è inconoscibile ma innominabile puranche; poichè tutto codesto discorso il Cusano lo mutua dai Neoplatonici, e da tutti quanti i mistici medievali, che, a cominciare dal pseudo-Dionigi, lo ripetono in tutti i toni. Ma questa dottrina deve andare interpretata e limitata in modo da potersi accordare coll' altra della coincidenza dei contrari, la quale spinge il Cusano a dire di Dio molto più di quel che la sua inconoscibilità parrebbe consentire, e a dare una spiegazione più o meno razionale della Trinità. Lo stesso autore dice in un altro luogo: „Particolarmente poi come filosofo il Cusano può ben definirsi il filosofo dell' Unità, nè altri meglio di lui ha saputo nei primordii del rinascimento raccogliere

ed ordinare a sistema con una speculazione vigorosa i varii elementi del conoscere, ricercando nei precedenti sistemi il filo che governa il loro svolgimento e riconducendoli ai loro primissimi principii“ (p. 28). Un filosofo che sa costruire un sistema così vasto, da comprendersi e unificarsi tutti i precedenti, è un relativista o non piuttosto il fiore dei dommatici?

Come si deve intendere il monismo del Cusano? In alcuni luoghi sembra che per l' autore medesimo sia non lontano dal panteismo come a p. 38 „la filosofia del Cusano partecipa di quella contraddizione, che è propria dei sistemi panteistici di tutti i tempi“ (p. 38). Ma nella stessa pagina si afferma che il Cusano „non è panteista“. In altro luogo „questa idea (l'unità e identità dell' essere nel pensiero e nelle cose) è notevole e segna la via per cui si è messa la filosofia posteriore del Cartesio all' Hegel. Ma non è ancora il panteismo di G. Bruno“ (p. 46). „Perocchè mentre il Cusano si mantiene semplicemente nel concetto dell' unità dialettica ed ontologica, il Bruno spinge più oltre le sue conclusioni, divinizzando la natura“. — l' assoluto è concepito del Cusano „come identità formale e non già come materiale confusione di ogni cosa“ (p. 47). „Invano adunque si tenterebbe confondere il sistema che chiameremo unitario o monistico del Cusano col panteismo del Bruno, ancorchè in quello siano i germi di questo“ (p. 50). Se ho bene intesa questa esposizione dell' autore, sembra che egli attribuisca al Cusano questo concetto, che tutte le cose portino per così dire l'impronta di un sugello unico, e formino però come un unica natura, animata del soffio di unico spirito; ma nondimeno quest' unica natura non si confonde con Dio, anzi ne va distinta come l'effetto dalla causa „Ciò che più direttamente discende, come necessaria conseguenza, dal sistema unitario del Cusano è il concetto moderno, che dall' inssieme di tutte le leggi di natura e di ragione risulti une immensa unità, la quale veramente abbraccia tutto, non più per trascendenza e concetti metafisici, ma per esperienza e scientificamente“ (p. 69). Anche qui a me pare che l'autore attribuice al Cusano intendimenti e tendenze, che sarebbero un anacronismo nel secolo XV. Si può bene ammettere che il Cusano non sia stato così risoluto, come il

Bruno; e che nelle sue credenze abbia trovati estacoli insormontabili alla sua speculazione, per quanto alto si sapesse levare. E come ha bene dimostrato il Fiorentino, questi ostacoli non erano l'ultima delle ragioni perchè il Cardinale non fosse appieno soddisfatto dell' opera sua e la mutasse e rimutasse incessantemente. Ma senza dubbio alcuno, chi crede che l'assoluto sia li conciliazione dei contrarii, come dèl massimo e del minimo, dell' uno e dei molti, dell' infinito e del finito, non si può contentare nè dell' unità delle forze fisiche, nè dell' unità, se volete anche, dell' evoluzione cosmica. Egli tende più alto, cioè all' unità dell' essere, all' unità ontologica, come la chiama il De Rossi medesimo a (p. 47), ove spariscano tutte quante le differenze per fino quella del pensiero e dell' essere (p. 57). Il quale monismo bene inteso, per dirla eol nostro autore, con tutte la buona volontà del mondo non so pensare in che differisca dal panteismo schietto.

Per finire cito qualche punto, dove l'Autore non mi sembra molto esatto. Cosi a p. 26 „le sue liberali dottrine volsero ad impedire gli scismi e ad estinguere le guerre religiose". A che cosa allude l'autore? al De Concordantia forse, che fu scritta non per estinguere gli scismi ma per sostenere la causa del concilio contra le pretensioni di Roma? Quando lo scisma fu composto, il Cusano ebbe a sconfessare le sue antiche convinzioni. „Il Bruno rivolse la matematica alla magia ed alla cabala scrivendo de magia mathematica" (p. 62). Il nome di magia mathematica non l'ha foggiato il Bruno; esisteva di già presso tutti gli scrittori di scienze occulte, e non voleva dire altro se non una specie particolare di magia distinta della magia fisica. Quando il Bruno si occupa della Matematica come negli Articuli adversus mathematicos e nel De Minimo neanche lontanamente accenna alla magia (La parte III del I vol. delle opere latine di G. B. fu pubblicata non a Napoli nel 1879, ma bensi a Firenze nel 1889).

„Il reale assoluto è improdotto . . . è poi anche minimo, perchè deve contenere in atto i minimi gradi del possibile, o in altri termini è le minima attuazione del possibile (p. 41). „L'autore avrebbe fatto bene ad addurre qualche testo in appoggio della sua

interpretazione. La ragione addotta dal Cusano nel cap. IV. della docta ignorantia è: minimum autem est quo minus esse non potest. Vale a dire è minimo, perchè di lui non si può concepire altra cosa minore, essendo egli l'unità, nello stesso modo che si dice massimo, perchè di lui non si puo concepire altra cosa maggiore: maximum quo minus esse nequit. Del resto nel cap. V il Cusano stesso esplicitamente dice: Quapropter necessarium est in numero ad minimum devenire, quo minus esse nequit, uti est unitas. Et quoniam unitate minus esse nequit, erit unitas minimum simpliciter quod cum maximo coincidit per statim ostensa. Di minimi gradi del possibile e di minima attuazione del possibile nè nell' uno nè nell' altro luogo nessuna parola.

Giuseppe Rossi. Girolamo Fracastoro in relazione all' Aristotelismo e alle science. Pisa Spoerri 1893.

Con quest' opera importante il Rossi continua la serie dei suoi lavori sui filosofi-scienciati del Rinascimento. Nel 1883 scrisse una monografia: G. B. della Porta e la filosofia naturale del suo tempo e nel 1888 un' altra: Francesco Maurolico e il risorgimento filosofico e scientifico; premiate entrambe dall' Accademia dei Lincei. Ben piu larga è questa terza monografia, che ha per soggetto uno degli scrittori più trascurati, benchè per la versatilità del suo ingegno fosse dei più famosi del suo tempo e come astronomo e medico non meno che come filosofo e poeta. Il nostro autore lumeggia questa bella figura da tutti i lati, e discorso in un capitolo della vita del Fracostoro, ne esamina nei successivi le opere senza trascurarne alcuna. Sulla vita non ho da osservare se non che a torto si fa scolare del Pomponazzi morto nel 1525 Giulio Ceare Vanini nato nel 1586; ma molte altre osservazioni dovrò fare sul capitulo delle opere astronomiche. In primo luogo non so trovare nel Fracastoro quell' accenno che vi scopre il Rossi alla teoria del parallelogrammo delle forze. Poichè quando il Fracastoro dice che obliquus omnis motus partim longitudinis partim latitudinis particeps est, non intende mica che il moto obliquo (il quale non è altro se non quello dei pianeti

per l'ecclittica) sia come la risultante di due componenti, ma bensì che desso, benchè obliquo, è pur sempre opposto al moto della sfera delle stelle fisse. Il che appare più chiaro quando s'interpreti bene il passo riferito dal Rossi: hoc autem demonstrant gravia et levia quorum haec si deorsum, illa sursum trahantur, sive per rectam sive per obliquam lineam, semper trahenti resistant. Le quali parole non si debbono intendere come fa il Rossi: „il che si dimostra coll' esempio sperimentale dei corpi gravi e leggeri i quali, tratti quelli all' ingiù e questi all' insù[4]) fuori della verticale, danno sempre una resistenza dovuta all' altra componente, che è la forza della gravità ovvero all' attrazione secondo le idee del tempo della sfera del fuoco". Da queste parole io non saprei ricavare nessun costrutto; l'idea di componente non è del Fracostoro ma dell' espositore, il quale avrebbe fatto bene a mantenersi più strettamente al testo, rendendolo press' a poco così: „Se qualche forza cerchi di trarre i corpi gravi all' insù e i corpi leggeri all' ingiù, agisca pure o per via retta (perpendicolare) o per obliqua, e gli uni e gli altri corpi resisteranno del pari; perchè il loro moto naturale è in senso contrario di questo che si vuole loro imprimere".

In secondo luogo non parmi si possa attribuire al Fracastoro l'opinione della mutabilità del Cielo. Nel passo che il Rossi ricava del cap. 12 del primo libro il Fracostoro dice che oltre ai due moti ammessi da Tolomeo, alterum qui ab ortu in occasum per aequinoctialem fit, alterum qui ab occasu ad ortum oblique per zodiacum contravagatur, si deve ammettere un terzo, che spieghi la diminuzione dell' ecclittica, come dice il Rossi medesimo a p. 112. Quando questa diminuzione sarà arrivata a tal punto, che il piano dell' ecclittica verrà a confondersi col piano dell' equatore, allora non nel cielo ma nella terra vedrai maximas mutationes, eluviones, exarsiones, magnasque aestates illas atque hyemes, quas Aristoteles refert. Certo in quel tempo anche nel cielo mutationes esse oportere, quae tanta efficiant longo alias et majores quam

[4]) Nell' errata corrige si emenda ginstamente: quelli all' insù e questi all' ingiù, ma tutto il passo doveva andar corretto.

illae sint, quas cotidie videmus in angusto admodum constitutas. Ma questa mutazione non si riferisee alla costituzione interna delle stelle fisse o dei pianeti, bensi alla relazione tra l'equatore e l'ecclittica, la quale di tanto sarà differente dalla relazione che corre oggi, quanto è lo zero rispetto ad una quantità qualsia. Finalmente mi sembra che il Rossi non siasi bene apposto nel seguire il Libri, che dubitativamente attribuisce al Fracastoro la prima idea dei cannocchiali astronomici; perchè il Fracostoro stesso nel medessimo capitolo 8 citato dal Libri e dal Rossi parla degli oculari, come di una invenzione già fatta: unde et specillorum quae ocularia vocantur, usus compertus est. E anche nel capitolo 23 della terza parte ritornando sullo stesso argomento, appunto nelle parole riferite del Rossi, parla della preparazione degli oculari, quale è in uso: quaedam specilla ocularia fiunt tantae densitatis etc. Il che esclude che il Fracastoro stesso sio stato il primo a imaginarli o costruirli.

Segue il capitolo sulle opere mediche e di scienza naturale, dove abbondano le buone osservazioni sul metodo del Fracastoro, che più che ai maestri antichi e moderni presta fede all' esperienza, da lui chiamata rerum magistra, talchè alle volte neanche all' autorità del divo Galeno s'arrende, e dichiara altamente che la scienza in nullius verba iurare addicta est. E a differenza di molti dei suoi contemporanei, tra i quali parecchi celebri, come l'Agrippa, dalle cause occulte rifugge, e dovunque gli venga fatto, alle spigazioni fantastiche, accettate dai più, cerca di sostituire le vere e reali. A queste buone osservazioni doveva seguire uno studio accurato principalmente dell' opuscolo de sympathia et antipathia, sul quale il Lasswitz nella Storia dell'atomistica ed io stesso nelle Fonti più recenti della filosofia del Bruno avevamo richiamata l'attenzione degli studiosi; poichè importanti quistioni storiche e filosofiche vi si connettono, come a dire se e in qual modo il F. accolga la dottrina atomistica, e se e fino a qual punto ei si diparta dai concetti animistici accettati dei contemporanei suoi[5]). Invece il Rossi se ne sbriga in poche parole,

[5]) In questo punto mi sembra che il Rossi esageri quando scrive a p. 231: „Ancora è da notare come il Fracastoro da buon naturalista che egli era, pre-

riferendo come conclusione un passo del Libri, che doveva invece servire da programma di una più accurata ricerca.

Molto più importanti sono i capitoli successivi dove si esaminano le opere filosofiche del Fracastoro, cominciando del dialogo Naugerius sive de poetica, che „sebbene d'argomento principalmente letterario, è tuttavia anch' esso ispirato a concetti filosofici“ (p. 152). „Qui il Fracastoro, pure „ispirandosi al concetto Aristotelico .... con nuove ed ingegnose ragioni e con esempi dimostra come il fine del poeta è quello di sorgere dalla contemplazione delle cose particulari ad un' idea di perfezione e di bellezza che abbia un valore assoluto per se medesima, e che pur rispecchiando le cose reali, sia scevra dai difetti che in queste quasi sempre si ritrovano“ (p. 166). Segue l'esposizione dell' altro dialogo intitolato: Turrius sive de intellectione, del quale giustamente il Rossi fa gran conto, mentre a torto è stato trascurato dagli storici della filosofia, non escluso il Ritter. Trai molti trattati antichi intorno all' intelletto, che mi è occorso di leggere, nessuno può stare al paro di questo del Fracostoro, così sobrio, così lontano delle astruserie e fantasticherie dei suoi contemporanei, così ricco di buone osservazioni, che in molti punti sembra di leggere non uno scrittore del cinquecento ma un contemporaneo nostro. Ed io sottoscrivo pienamente a questo giudizio del Rossi: „Da tutto il trattato apparisce come il Fracastoro ha inteso ricongiungere colle facoltà inferiori del senso e della fantasia e colle stesse funzioni degli organi, quell' intelletto di cui fin qui è venuto dimostrando l'eccellenza e l'alto contenuto ideale. Con ciò egli ha ravvicinato i due termini estremi, che furono cagione per tutto il medio Evo ed anche posteriormente di sì aspra lotta fra il sensibile

sente qui l'unità della vita nell' universo, ma riferendo l'anima dell' uomo all' anima del mondo ed a Dio ... non partecipa a quelle fantastiche animazioni che si riscontrano ... in alcuni filosofi del Rinascimento“. L'unità dell' universo non importa il concetto dell' anima del mondo, ma chi ammette questa ultima è animista non meno del Cardano e del Campanella. Vedi il dialogo de anima fol. 149 D. Tria autem corporum organicorum videntur genera. Primum est universum ipsum ... Quare et hoc universum tanquam animal quoddam perfectissimum vivere et anima sua regi atque agitari maiores nostri omnes fere dixere.

e l'intelligibile, fra l'uno e il molteplice, fra l'universale e il particolare, fra l'anima e il corpo, fra la materia e lo spirito . . . Tale avvicinamento che doveva essere fecondo di grandi risultati . . . dà luogo omai ad un nuovo indirizzo . . . e n' è primaria cagione l'avere associato la filosofia alle scienze, ritemprando quella negli studi di queste (p.214)." Ben pensato e benissimo detto! ma come si concilia con questo discorso quello che l'autore dice senza dimostrarlo fin dal principio di questo capitolo che cioè il Fracastoro, non ostante che fosse un discepolo del Pomponazzi, è un Averroista? Che gli Arabi dovessero essere cari al Fracastoro, perchè con gli „studi fisici, medici ed astronomici in tempi di barbarie profonda tennero vivo il lume della scienza" (p. 181), lo ammetto volentieri; ma ciò non importa che il medico Veronese dovesse preferire il commento nebuloso di Averroè a quello più sodo e più sobrio di Alessandro d' Afrodisia, col quale il Fracastoro va d'accordo nell' indirizzo. Nè dico con questo che il Fracastoro segua il commento greco in tutto e per tutto. Non poteva certo essere così ligio a un commentatore uno, che non teme, quando occorra, di dipartirsi da Aristotele stesso. Ma questo è fuor di dubbio, che se dissente talvolta da Alessandro, molto più si allontana da Averroè. Perchè la dottrina fondamentale di Averroè è quella che fa disgiunto dall' anima il possibile intelletto. Vale a dire, mentre secondo Alessandro d'Afrodisia il solo intelletto attivo è estrinseco all' uomo, per Averroè invece gli è estrinseco anche l'intelletto passivo o possibile, onde tutto l'intelletto e attivo e passivo insieme è unico per tutti gli uomini. È come un lume, che dalla sfera della luna piovendo la sua luce sull' anima umana, vi accende una nuova fiamma. E lume e luce sono estrinseci alle anime; onde se queste sono molteplici secondo la moltiplicità della materia, quelle invece non sono se non un sol lume ed una luce sola. In qual luogo del Fracastoro trova il Rossi una traccia qualsia di siffatta dottrina? Non ha detto il Rossi medesimo, che lo sforzo del Fracastoro non è di staccare le potenze superiori dell' anima dalle inferiori, ma invece di fare sgorgare queste da quelle per naturale sviluppi? Non ripete il Fracastoro parecchie volte: par est existimare eandem esse (speciem), quae primo in sensu fuit mox et in in-

tellectu recipitur (fol. 122 D dell' edizione Giuntina del 1571)? Non è forse il Fracastoro quello stesso che cerca di compiere Aristotele, e per assicurare meglio la continuità della sviluppo, là dove sembre che secondo l'esposizione aristotelica s'interrompa, aggiunge un nuovo grado e un nuovo termine, la subnotio? Questa subnotio, che come dice felicemente il Rossi ha qualche analogia colla sinopsi Kantiana, è ciò che noi vogliamo chiamare intuizione la quale abbraccia con uno sguardo tutto l'insieme della cosa, come fa talvolta il senso medesimo, ma non ne distingue le parti, come farà più tardi l'intelletto. Questa subnotio partecipa dunque tanto delle potenze inferiori e principalmente della fantasia quanto delle superiori, e forma come il ponte di passaggio delle une alle altre. Non è infine il Fracastoro quello stesso che afferma l'universale, o l'oggetto proprio dell' intelletto, lungi dall' esserci piovuto dall' alto è l'anima nostra che se lo forma, per mezzo di un processo astrattivo, nel quale la specie stessa o l'imagine come direbbe oggi un associazionista, sembra che faccia la parte principale? Sicut autem e lacte et nive universale albedinis fit, ita et coniunctorum[6]) sua universalia et idea e extrahuntur, quare et universale lucis et figurae et quantitatis et numeri et aliorum conficitur; propter quod potentia haec animae, quo ideis est plena, divina quodammodo est et solus hic intellectus appellatur; ille vero intellectus, qui nondum quicquam intelligit sed nudus est, et veluti tabula erasa, simpliciter intellectus non dicitur sed intellectus in potentia. Fortasse autem et tertius alius est intellectus, qui sensibilibus phantasmatibus est plenus, qui nec proprie intellectus dicitur, sed a quibusdam passivus vocatur, eo quod circa ipsum versetur, extrahendo illum qui ideas et universalia conficit, qui activus vocari potest, eo quod quae singularia et sensibilia sunt universalia actu et intelligibilia efficiat, et hic solus divinus est et aeternus, quum idem sit intellectus et intelligibile (fol. 130 A).

---

[6]) Che cosa sieno i coniuncta lo dice al fol. 129 D: visa exempli gratia nive, multa quidem cum ea coniuncta sunt albedo, figura, locus, situs et alia.

Lungi dunque dell' ammettere che l'intelletto passivo sia separato il Fracastoro lo identifica addirittura colla fantasia, e da essa distingue l'intelletto possibile che è come una tavola rasa, immagine che più tardi sarà adoperata da tutti i sensisti. E l'intelletto agente è divino ed eterno, ma non è nè Dio nè il motore della luna, ma invece quella potenza nostra che trae del particolare, conservato nella fantasia, l'universale usque ad generalissima.

Si chiude la trattazione delle opere filosofiche coll' esposizione del dialogo Fracastorius sive de anima „rimasto incompiuto perchè l'autore, che da tanti anni vi meditava sopra fu prevenuta della morte". Nel quel dialogo interpretata e chiarita la celebre definizione Aristotelica dell' anima, si discute il tormentoso problema dell' immortalità. Nella soluzione del quale gli Averroisti non potevano sostenere l'affermativa se non allontanandosi più o meno coscientemente della loro stessa dottrina dell' unicità dell' Intelletto. Nè dall' altro lato tutti gli Alessandristi seguivano l' esempio del Pomponazzi; ma la maggior parte facendo, come il Cesalpino, intimo all' anima l' intelletto agente, ne pote vano difendere con maggiore dritto degli averroisti l' immortalità. E il Fracostoro avrebbe potuto essere uno di questi, ma egli fa parte dà sè, e cosa non notata del Rossi, dichiara che i suoi predecessori hanno fatto falsa strada nel servirsi della dottrina dell' intelletto gli uni per impugnare, gli altri per sostenere l' immortalità. Et hic solus (intellectus agens) aeternus ponebitur propter universalia, cum quibus unum sit, nos quidem nunc hanc aeternitatem non quaerimus, nec an anima intellettiva sit hoc pacto immortalis; aeternitas enim haec sophistica quodammodo videtur mihi et extrinsecus ac per accidens facta. Sed quaerimus magis an secundum se forma illa, quae est anima et primo in potentia est ad intellectionem, mox actu intelligit et universalia recipit, aeterna ipsa per se sit non per universalia quae recipit (fol. 151 B). Non è questo il luogo di discutere le prove del Fracastoro e di mostrare fine qual punto si allontanino de quelle che solevano addurre le scuole contemporanee. Mi contenterò di citare un passo del Rossi, dove è ben relevato il carattere generale di queste prove: „Da

questo punto (il Fracastoro) abbandona addirittura il campo della filosofia per entrare in quello della teologia, e quando viene a parlare, pur tentando di risolvere quei dubbi, di Dio e dei fini della creazione cosi dell' uomo come di questa meravigliosa macchina mondana, e di poi della beatitudine degli angeli, della generazione del Cristo, della vita e dello spirito dei Santi, egli manifestamente non parla più secondo religione, e non fa nè può fare altro che ripetere le argomentazioni dei teologanti" (p. 239). Dopo un capitolo sulla decadenza dell' Aristotelismo, che non mi sembra il più felice dell' opera, il Rossi discorre brevemente degli scritti letterari del Fracastoro. Sul poema Syphilis mi piace riferire queste belle parole del Nostro: „Colla castità, elevatezza ed eleganza della forma il Fracastoro ha tolto ogni ripugnanza ad un argomento per sè stesso schifo e lubrico. Questo in un secolo corrotto com' era il suo, e quando alla forma si dava maggior peso che alla sostanza, ci rende ragione del suo vero merito e del successo ottenuto" (p. 285). Toccato di volo delle altre poesie, il Rossi discorre più a lungo delle lettere del Fracastoro, quali si hanno in un opera in due volumi intitolata Hieronymi Fracastorii Veronensis, Adami Fumani canonici veronensis et Nicolai archicomitis carminum editio" . . . In hoc italicae Fracastorii Epistolae adjectae Patavii 1739. E finisce con questo giudizio, che merita di essere riferito. „Se il Fracastoro non fu tra i massimi speculatori del cinquecento, nè fu sempre in tutto superiore ai pregiudizii del suo tempo; non si può tuttavia disconoscere in lui il nuovo spirito filosofico che lo guida nelle ricerche e lo spinge allo studio della natura, all' esperienza, alle matematiche avviandolo cosi con buoni metodi fino a sollevarsi alle supreme speculazioni dell' intellette e dell' anima, nelle quali egli recò temperanza e limpidezza ammirabile, acuto discernimento, forza dialettica . . . . Ma avendo insieme come gli altri migliori ingegni del suo tempo, abbracciato con la filosofia anche le matematiche e la medicina e l' astronomia e le scienze naturali, impresse a tutto il pensiero quel carattere di unità e di armonia fra la speculazione e le scienze, che fu causa non ultima della grandezza del Rinascimento".

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Bragin, Alex., Die freireligiösen Strömungen im alten Judenthum, ein Beitrag zur jüdischen Religionsphilosophie, Berlin, Calvary.

Braig, Grundzüge der Philosophie (1 Buch), Freiburg i. B., Herder.

Carstanjen, Entwicklungsfactoren der niederländischen Frührenaissance, Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie. XX. Jahrgang, erstes Heft.

Doctor, M., Die Philosophie des Joseph (ibn) Zaddik, Diss. Leipzig.

Döring, Die Lehre des Socrates als sociales Reformsystem, München, Beck, 1895.

Ehrhardt, Eug., Der Grundcharacter der Ethik Jesu, Freiburg u. Leipzig 1895.

Friedrichs, M., Der Substanzbegriff Spinoza's, Diss. Greifswald.

Gercke, Θεοφράστου περὶ πυρός, Progr. Rostock.

Gercke, Al., Seneca-Studien, Leipzig, Teubner, 1895.

Grieve, A., Das geistige Princip in der Philosophie Thomas Hill Green's, Diss. Leipzig.

Kreibig, Geschichte und Kritik des ethischen Skepticismus, Wien, Hölder.

Kröger, Die Grundbegriffe christlicher Weltanschauung, eine philosophische Studie.

Lange, P., Die Lehre vom Instinkte bei Lotze u. Darwin, Berlin, 1896.

Langermann, Joh., Stein-Pestalozzi-Fichte in ihrer Beziehung zur socialen Frage, Barmen, Steinborn.

Leschbrand, A., Der Substanzbegriff in der neueren Philosophie von Cartesius bis Kant, Diss. Rostock, 1895.

Linke, Sokrates (Klassiker-Ausgabe der griechischen Philosophie), Halle, 1896.

Stein, Ludw., Das Ideal des „ewigen Friedens“ und die sociale Frage, 2 Vorträge, Berlin, Reimer.

Tienes, Alf., Lotze's Gedanken zu den Principienfragen der Ethik, Heidelberg, J. Hörning.

Vowinckel, E., Das Verhältniss des einheitlichen Wesens der Religion zur historischen Mannigfaltigkeit der Religionen bei Schleiermacher und Hegel, Diss. Erlangen.

Wollenberg, G., Kant's Zeitlehre, Berlin, 1896. R. Gaertner.
